

مركز دراسات الوحدة العربية

في سببية و جدلية العمارة

رفعة الجادرجي



في سببية و جدلية العمارة




مكتبة
الفكر الجديد



مركز دراسات الوحدة العربية

في سببية و جدلية العمارة

رفعة الجادرجي



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجادرجي، رفعة

في سببية وجدلية العمارة/ رفعة الجادرجي.

٣٩٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٧٣-٣٧٧.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-091-0

١ . العمارة العربية. ٢ . العمارة الإسلامية. أ. العنوان.

722.5

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦



المحتويـــــات





مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

خلاصـــة تنفيذيـــة

نشرت هذه المجموعة من المقالات بين العامين ١٩٩٥ و ٢٠٠٦. كان البعض منها بدعوة من الناشر، و الأخرى دراسات هيأتها بهدف الاشتراك في ندوات و مؤتمرات عن العمارة، كنت أهيئها لتوضيح الفكرة بالنسبة لي، و من ثم أعرض الموضوع عن طريق تخطيط بياني، و ليس كقراءة للنص.

إن ما يجمع هذه المقالات، على الرغم من الفترة الزمنية، أنها تنبني على مفهوم لبنيوية العمارة. أبين هنا في هذه الدراسة التوضيحية عموميات المفاهيم التي وردِت فيها، و هي تتركز على حركة الدورة الإنتاجية، و تطور صيغها التي تحصل بسبب تفاعل جدلي لثلاثة مستقطبات، هي:

الحاجة الاجتماعية و التكنولوجية الاجتماعية، و يحرك التفاعل بينهما المستقطب الثالث و هو الفرد المفكر الفاعل الذي يمثل المجتمع؛ و المجتمع هو الذي يعي الحاجة إلى عمارة ما، فيقدم على ابتكارها و تصنيعها، و من ثم تشغيلها كأداة بهدف إرضاء الحاجة المعينة.

أما السببية، فهي الترابط بين الحدث و النتيجة، بين الفعل و المحصلة، و المسبِّب هو ذلك الذي يقرر و يحتم و يكيّف المحصلة، فيما تكون إرادة الفردْ و قدراته الابتكارية و مخيلته هي المسبِّب، فيكون المسبَّب هو المصنَّعات.

و المصنَّعات هي تلك الكيانات المادية المحصلة للدورة الإنتاجية، بما في ذلك العمارة و العربة و الملابس، و هي التي تسخر من قبل الفرد و الجماعة بهدف إرضاء حاجة ما.

لا أعتقد أن هناك ضرورة لبيان التنوع و الاختلاف في مفاهيم الجدلية التي ظهرت منذ هرقليطس مروراً بأفلاطون و جوهان غوتليب فيخته و هيغل و ماركس و كثيرين من الفلاسفة المحدثين، و بخاصة بعد منتصف القرن العشرين؛ لذا سأكتفي



بالإشارة إلى أرنالد هاوزر (Arnold Hauser) في مجال تاريخ الفن و الفلسفة، و إدوارد ولسون (Edward O. Wilson) في مجال السوسيوبيولوجية Sociobiology.

و بما أن قاعدة جميع المقالات هي مفهوم جدلي و مفهوم سببي، ضمن مفهوم عام لبنيوية ظاهرة العمارة، فقد ارتأيت أن أعرض هنا ما تحتوي عليه هذه المقالات من تنظير، و ما تشير إليه في مجالات متعددة، في تفهم العمارة؛ أي اختزال المفاهيم التي جاءت بها، بدلاً من اختزال مواضيعها حسب ظرف تقديمها. و ستتضح من سياق عرض هذا المختزل، الصيغة التي سخرت فيها مفهوم الجدلية، مقارنة مع صيغها المتعددة التي ظهرت في تاريخ تطورها.

لقد انبنت جميع المقالات على مفهوم لبنيوية العمارة، و هو مفهوم وضعت مبادئه الأولية في العام ١٩٥٠، و أقدمت منذ ذلك الوقت على توسيع و تطوير هذا المفهوم في مجالاته النظرية و التطبيقية، أي في مجال ممارسة العمارة. و بمرور الزمن، أصبحت هيكلية البنيوية و الحركة الجدلية، كما يلي: لا بدَّ لكل ظاهرة، سواء أكانت جامدة أم حياتية، فكرية أم مادية، من مقومات قائمة في الوجود، وإلا لما وجدت. و كل ظاهرة، لا بد أن تكون في حالة حركة و تغيير، سواء أكان التغيير ملموساً أم لا؛ و لذا، فهناك علاقات تفاعل و تفعيل بين مقوماتها. و لأن هناك تفاعلاً، فلا بد من أن تُستقطب هذه المقومات بمقررات متضادة متفاعلة في سيرورات من تفعيل جدلي. و فيما اعتمد مفهوم الجدلية بعامة مستقطِبَين يحركان سيرورات تفاعلها، فقد اعتمدت هي ثلاثة مستقطبات:

ففي مجال ظاهرة العمارة و المصنعات بعامة، تتجمع مقومات تستقطب، فتؤلف ثلاثة مقررات: أولاً، الحاجة الاجتماعية، التي تتضمن الحاجة النفعية، و الحاجة الرمزية، و الحاجة الإستطيقية. كل من هذه الحاجات متأصلة في وجودية معيش الإنسان، كما إنها متأصلة في سيكولوجيته. و في المقابل هناك مقرر التكنولوجية الاجتماعية الذي يتضمن: المادة الخام، و الطاقة المسخرة في تحريك الدورة الإنتاجية. إن محرك سيرورة الجدلية هو المستقطب الثالث، و هو الفرد كإرادة متضمنة المعرفة و الأوهام و المزاج و القدرات الابتكارية. تحقق هذه المستقطبات تحريك الدورة الإنتاجية، التي تحقق إرضاء الحاجة.

و بما أن حركة الدورة الإنتاجية هي التفاعل بين المقررات الثلاثة، يصبح المحتوى (Content)، بكونه مطلباً، أحد مقومات الحاجة الاجتماعية، فيصبح الشكل في هذا التنظير عبارة عن تعبير مادي للمطلب/ المحتوى؛ و لذا، فالسجال في تاريخ التنظير الذي يفاضل أهمية المحتوى مقابل الشكل أو العكس، هو تنظير ظهر منذ

العصر الكلاسيكي الإغريقي، و يؤلف قاعدة السجال القائم بين الرومانتيكية و الواقعية، و مختلف تسمياتها و صيغها التي اشتدت صيغها السياسية في منتصف القرن الماضي، بين «المنظر الاشتراكي» الذي يفاضل المحتوى، في مقابل «المنظر الغربي» الذي يفاضل الشكل، سجالاً لا ينبني على قاعدة جدلية بنيوية مادية، بل مثالية، بالرغم من الادعاءات بخلاف ذلك؛ لأن الخلاف الحقيقي بين الطرفين في السجال، ليس المحتوى مقابل الشكل و أيهما أفضل، و إنما في الواقع هو خلاف حول الصيغ المتعددة للمحتوى، أي الوظائف المتعددة لإرضاء الحاجات المتعددة المتباينة التي تظهر في المجتمع المركب؛ و لذا، جاء واقع الخلاف حول الصيغ المتعددة لإظهار المحتوى كشكل بكونه محصلة للدورة الإنتاجية[١]، من غير أن يعي هذا السجال واقع جدلية الحركة ضمن الدورة الإنتاجية و موقع الشكل فيها.

من هنا نؤكد أن شكل المصنَّع، ما هو إلا محصلة للتفاعل الحاصل بين المقررات الفعالة ضمن الحركة الجدلية و واقعية الدورة الإنتاجية، و التنظير هنا في هذه المقالات يستند إلى هذه القاعدة.

أولاً: البنى و البنيوية

إن غالب ما كتب عن تاريخ الفن و العمارة و التنظير فيهما، جاء مهتماً أساساً بالتكوين الشكلي Form للمُصنَّعات و مقتصراً عليها، و هو وصف يركز على شكلية الظاهرة في حالاتها الواقعية الملموسة، في كونها كتلاً لها جسم مادي، أي البنى Construct، و البنية كما هي، الكيان المادي القائم في الزمان و المكان.

إنها مادة كأداة، تُصنَّع و تُسخَّر لتؤدي وظيفة محددة. و من هنا يتعامل معها الفكر و يقف منها موقفاً كمؤرخ مدون لواقعية وجودها، و كمنظر لتصنيف و تقييم أنماط أشكالها القائمة أو السائدة في الزمان و المكان.

أما النهج البنيوي Structure فيسعى إلى إجراء استقراءات للوقائع التاريخية المتعددة و لشكلية عدة بنى، و لا يتحدد بزمان أو بمكان. و تتركز وظيفة هذا

---

(١) لقد ظهرت حركات فنية، اعتباراً من بداية القرن العشرين، و بخاصة بعد العشرينيات، و أقدمت على عرض تجاربها في التكوين الشكلي، كما لو كانت فناً. كانت هذه التجارب و لم تزل مهمة في تطوير الفن، و لكنها لا تؤلف فناً، لأن الفن في التعريف يتضمن رسالة إلى المتلقي. هذا ما أربك التنظير و النقد و السجال في الفن و العمارة، كما أربك المتلقي بعامة، و لا يزال. لقد فتح عرض هذه التجارب فجوة معرفية بين هدف التجربة و الجمهور المتلقي، فأخذ مشعوذون يملأون الكثير من مجالاتها، في ممارسة العمارة و الفن.



التنظير البنيوي، شأنه شأن التنظير البنيوي في المجالات الاجتماعية و الطبيعية الأخرى، في تهيئة مفاهيم معممة لبنيوية المُصنَّعات؛ فهو مفهوم يجرد شكليات هذه المُصنَّعات من تاريخها الخاص و من خصوصيات ظروفها الاجتماعية، و يسعى إلى التعرف إلى الظاهرة و إلى مقوماتها المادية و الفكرية كأنماط لا كوجود مادي في الزمان و المكان.

و هنا مصدر أهمية بيان العلاقة بين البنية Construct و البنيوية Structure و ترابطهما الجدلي: عندما تكون البنية هي واقعية الوجود المادي و المعنوي، في الزمان و المكان للمقومات الفكرية و المادية، و محصلتها هو كيان قائم مقترن بوظيفة اجتماعية، و تؤلف واقعية البنيوية، من جهة أخرى، تلك الحالات من معممات و أنماط للمتكررات و للمتشابهات لمختلف المقومات و الحركات ـ الثوابت و الاطراديات ـ التي لا تتحدد بزمان أو بمكان. و التنظير البنيوي هو، إذن، معرفة هذه الثوابت و الإطراديات، سواء كانت ظاهرية أم لا ملموسة، و التي تنظم بموجب مفاهيم عقلانية واضحة. و قد أدى التطور الهائل في علوم بنيويات الكثير من الظواهر، منذ القرن السابع عشر، من قبل علماء كغاليليو و نيوتن و داروين، حيث اكتشفوا الكثير من بنيويات الظواهر ضمن علوم الفيزياء و الكيمياء و العلوم الحياتية و الطبية و اللسانية و النفسية. إلا أن ظاهرة العمارة بقيت، و معها ظاهرة الفن بعامة، تفتقر إلى مفهوم بنيوي؛ إذ لم يزل ينحصر غالب التنظير و التدوين في العمارة، بما في ذلك التنظير في المجال الأكاديمي، و هي محتبس غالبه في بردمية Paradigm مسألة التكوين الشكلي. و يركز جم اهتمامه في مقارنة الشكل و تدوين تاريخ ظهور طرز الأشكال، و وصف معالمها و انتشارها و مقارناتها. إن الشكل في هذا التنظير هو كيان، يعرض غالباً كما لو كان خارج الدورة الإنتاجية، و تهمل الإشارة إليه، و ليس في كونه محصلة لها، كما يعرض في صيغة المثالثة و اللاهوتية بكونه منزّلاً أو ملهماً، أي مثالاً أعلى و خارج قوى إرادة البشر، كما في التنظير الأفلاطوني و اللاهوتي.

تؤلف العمارة مقوماً متأصلاً في سلوكيات الفرد مع البيئة الاجتماعية المتمثلة بالدار و المعبد و المخزن و غيرها من بنى أخرى؛ أي أنها أساس في تفعيل القدرات الحسية البصرية و الوجدانية للفرد في معيشه اليومي، إضافة إلى وظيفتها كأداة ترضي الحاجة النفعية. فهي أداة فعالة في الحوار العاطفي و الوئامي في تكوين العاطفة الجمعية للمجتمع و في صياغة همومه بعامة. و بقدر ما يُسخَّر فكر المجتمع العمارة في إفعال حوار جمعي و صحي و شفاف بين مختلف أفراد الجماعة، بقدر ما تكون أداة فعالة في تحقيق تماسك اجتماعي صالح؛ لذا، فهي أداة ترضي حاجة متأصلة في تكوين كيان



الإنسان الجسدي و الفكري، إن كان أفراداً أو جماعات. و لذا، فالتنظير الموضوعي ليس ترفاً في ظاهرة المصنعات، العمارة و الفنون، و إنما ضرورة لبناء مجتمع يستمتع بالفنون، و يواكب تطوراتها و تنوعاتها، و يؤمن لنفسه تماسكاً اجتماعياً صالحاً.

ثانياً: مركب الحاجة

أشرنا إلى أن مقرر الحاجة في التفاعل الجدلي يتكون أو يظهر بثلاثة أصناف، هي:

١ ـ الحاجة النفعية

ترضي الحاجة النفعية المتطلبات الأساسية و القاعدية في تأمين الوجود، و المتمثلة بمُصنَّعات كالملجأ و المخزن و النقل و الحماية. و يتجسد هذا في شكلية وظيفة الدار و القلعة و العربة و السيف و الكرسي المريح.

٢ ـ الحاجة الرمزية

ترضي الحاجة الرمزية متطلبات هوية الفرد و المجموعة، و ترضي حاجة الذات الواعية بذاتها لتؤمن موقعاً مناسباً لذاتها بين مختلف الأشياء. و تتجسد هذه العلاقة عن طريق تصنيع أجسام مادية ملموسة تحمل معالم تعبر عن هوية الذات. و يتمثل هذا التعبير بفخامة الدار أو القصر، و رقي شكلياته، و في اللباس الإثني للفرد، و طرز المعابد و ضخامتها.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية

هناك ظرفان سببا ظهور الحاجة الإستطيقية في سيكولوجية الإنسان، هما البيولوجية و الإنتاجية. و مع تطور دماغ الإنسان العاقل، ظهر تناقض تأصل و دام في سيكولوجيته. فمن جهة تطلب التجوال في بيئات متنوعة الفطنة و الانتباه الدائميين، و تدريب الفكر على القرار السريع، و إلا عجز عن تأمين البقاء، و أصبح تكرار التعامل بالنسبة إليه تعاملاً من دون الوقوف على معرفة مستجدة، و حالةً تؤدي إلى الملل، فقفزت بيولوجية قدرات الاصطفاء الطبيعي التي ورثها من الإنسانيات، و ابتكرت قدرات ابتكار التنوع في التعامل مع متطلبات المعيش بعامة، بما في ذلك المصنَّعات. و بهذا تمكنت سيكولوجية الإنسان من تخفيف حدة ملل وجودها.

من جهة أخرى، بقدر ما أخذ عقل الإنسان يتأمل بواقعية وجود ذاته، أخذت هذه الذات المتأملة وجودها، تعي أن حقيقة بقائها ليست أكثر من مصادفة بيولوجية؛ أي أن بقاءها لا معنى له، سواء أكان هذا وعياً واضحاً أم ضمنياً.



لذا، ظهرت و تطورت و نضجت حاجة مساءلة عبثية الوجود، فظهر في وعي سيكولوجية الإنسان منحىً يهدف إلى منح قيمة للوجود عن طريق الاستمتاع، و هذا بعد أن يتحقق الإرضاء، بالقدر المناسب. يؤمن البقاء عن طريق إرضاء حاجتين: النفعية و الرمزية، سواء كان في الواقع أم كان مفترضاً في المخيلة، فيتحول عندئذ الوجود في سيكولوجية الذات، من حالة الاكتفاء «بالسرور» إلى ابتكار وجودٍ «ممتع»، فيتجاوز بذلك واقع عبث الوجود.

ثالثاً: الدورة الإنتاجية

١ ـ ليس في قدرة الإنسان العاقل العيش من دون تسخير مصنَّعات كأداة إرضاء الحاجة، و لذا، أصبح الإنتاج بالصيغة التي يمارسها مجتمع الإنسان ضرورة بيولوجية كلجرية Culture.

٢ ـ إن آلية تفعيل الدورة الإنتاجية و تحقيق المصنَّعات في الوجود هما في تغيير حالة مادة خام منتزعة من الطبيعية إلى شكل المصنَّع، و ذلك، عن طريق معرفة موروثة و مكتسبة اجتماعياً و مبتكرة من خلال التعامل نفسه. و يتحقق هذا التعامل حينما تستقطب مقومات متعددة بثلاثة مقررات.

هناك نوعان للقوى التي تحرك الدورة الإنتاجية: أولاً، التفاعل بين قدرتين، قدرة الابتكار وقدرة الذاكرة؛ و هذه القدرات تورث بيولوجياً، و تبقى كامنة سابتة، و لا تؤلف سلوكيات معينة، بل إمكاناً محتملاً في انتظار تفعيل، و لا تتحرك ما لم تنشط. لذا يقدم المجتمع و يهيئ الظرف المناسب لتفعيل هذه القدرات التي يرثها الفرد المعين، و بقدر ما يتمكن من ذلك يتقدم الإنتاج، و عكس هذا، بقدر ما يعجز، يعجز و يفسد، و يخرج من مجال المنافسة. و في تداخل مع القوى المحركة الأولى، هناك التفاعل الجدلي بين المقررات الثلاثة التي تؤلف القوى المحركة الثانية في تفعيل الدورة الإنتاجية.

و من أهم ما تشير إليه بنيوية المصنَّعات أن الدورة الإنتاجية تتضمن أربع مراحل متعاقبة بالضرورة، هي الآتية:

١ ـ **المرحلة الرؤيوية**: حيث يعي الفرد حاجة ما، أو يبتكرها، مع ابتكار المعيش معها و بواسطتها، و يبتكر في المخيلة شكل أداة إرضائها، و يرسل صورتها إلى مرحلة التصنيع.

٢ ـ **مرحلة التصنيع**: تتسلم صورة المصنَّع، و تفاعل المادة الخام، و تحولهما إلى شكل المصنَّع، فيظهر هذا المصنَّع للوجود.



٣ ـ **مرحلة التلقي**: يتسلم المتلقي المصنَّع و يشغله في وظيفة إرضاء الحاجة.

٤ ـ **مرحلة التغذية الاسترجاعية**: بعد أن يمارس المتلقي تشغيل المصنَّع في وظيفة إرضاء الحاجة، يرسل تجربة جدوى المصنَّع كأداة إرضاء للحاجة إلى المرحلة الرؤيوية في الدورة الإنتاجية اللاحقة، فترسل التغذية الاسترجاعية معلومات إلى المرحلة الرؤيوية تبين ما إذا كان الكرسي المصنع مريحاً أم عكس ذلك.

كما تشير بنيوية العمارة إلى أنه ظهر في تاريخ تطور الإنتاج في حضارة الإنسان مرحلتان من العلاقة بين الفكر و المخيلة في مقابل التغير الحاصل في المادة الخام. تؤلف **المرحلة الأولى** قاعدة الإنتاج التقليدي، الذي ينبني على العلاقة السبريانية Cybernetic Interaction، و ذلك منذ ظهور الإنسان العاقل حتى نهاية القرن الثامن عشر، و ظهرت **المرحلة الثانية** مع ابتكار الإنتاج الممكنن، و مع تقدم استعمالها بهذا القدر أخذت هذه العلاقة تتعطل، و تخرج عن الدورة الإنتاجية.

السبريانية هي تلك العلاقة الحسية المباشرة الملموسة بين حركة يد الحرفي و الفكر المحرك لها من جهة، و التحول الحاصل في المادة الخام، و التأمل في هذا التحول خلال آنيات التوقف الميكري Micro المتعاقب للحركة من جهة أخرى، فيقيم الفكر محصلة الحركة و يعيد استراتيجية سيرورتها اللاحقة.

و لقد جاءت الماكينة لتأخذ موقع الوسيط بين حركة التحول و حسية اليد؛ لذا، أحدثت المكننة تحولاً جذرياً في تاريخ الإنتاج، و في العلاقة مع ابتكار الشكل. لقد عجز الكثيرون عن التنظير في تقدير أهمية هذا التحول، بمعنى أن غالب الحس الذي يتعين أن يتضمنه شكل المصنَّع انتقل من مرحلة التصنيع إلى مرحلة الرؤيوي، أي أصبح ضمن وظيفة المعمار المعاصر. وقد أدى هذا التحول في موقع توليد الحس إلى إحداث قطع جوهري في سيرورة تطور تاريخ الشكل، و تغيير جذري في ابتكار شكل المصنع: الممكنن عن ذلك التقليدي اليدوي. فأخذ يؤلف عجزاً في تفهم هذا التغيير الجذري في العلاقة بين التصنيع الممكنن عن ذلك اليدوي، و الذي أصبح من أهم مسببات توليد أشكال خرقاء للمصنعات، أدى تبعاً لذلك إلى تلوث البيئة المعمرة.

رابعاً: سيميائية الدورة الإنتاجية

إن وظيفة سيرورة الدورة الإنتاجية هي تحويل المادة الخام إلى شكل المصنَّع، كما أن وظيفتها الأخرى الأساسية هي إيصال المعلومات بين المراحل الأربع للدورة. إن أي عجز في هذا الإيصال سيؤدي إلى إفساد الدورة. و بما أن هناك ثلاثة أصناف من الحاجة، فتبعاً لها ثمة ثلاثة أصناف من الإيصال، كل منها يقوم بوظيفة إيصال



المعلومات التي تخص الصنف المعين من الحاجة: النفعية أو الرمزية أو الإستطيقية. و تتخصص المعلومات التي تنقل من مرحلة إلى أخرى بالعلاقة المعرفية المتطلبة إيصالها بين مراحل الإنتاج.

في العلاقات السيميائية في مجتمع الإنسان، هناك نوعان من الإيصال:

١ ـ **«الإيصال الزائل»**، و هو الذي يسخر واسطة إيصال زائلة، بصرية و صوتية و شمية، متمثلة بالنطق و الغناء و الرقص و المايم[٢].

٢ ـ **«الإيصال الباقي»**، و هو الذي يسخر واسطة إيصال باقية نسبياً، متمثلة بالمعالم المادية للمصنَّعات، و التي تمتد قدراتها الاتصالية في الزمن. و تستند كفاءة وظيفة المصنع كأداة إرضاء للحاجة على كفاءة إيصال المعلومات. فهي دائماً نوعان: **صنف المعلوماتية**، و تمثل بمعلومات كيفية الجلوس على كرسي، و قيادة عربة، و استعمال المطرقة؛ و **صنف الحس**، الذي يحمل الناحية العاطفية و التعاطف و الفنتزة؛ ما يدل على أن سيميائية العمارة شديدة التعقيد، لأن أدوات و معالم الإيصال هي أدوات تبتكر في ظرف متطلبات و زمن الحاجة، و غالباً ما تسخر المعالم نفسها للدلالة على أكثر من معنىً واحد معين، و يؤدي هذا أحياناً إلى الالتباس و الغموض. إن توظيف المعالم بدلالة معنى معين، هو ابتكار اعتباطي، و تصبح المعالم دلالة فعالة فقط حين نقلها إلى المرجعية المشتركة؛ لذا، تتعرض آليات الإيصال السيميائي إلى عقبات و عوائق و صعوبات في تحقيق إيصال مناسب، بين مختلف المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج. مع ذلك، تمكن البشر من تحقيق إيصالٍ حقق التطور الحضاري بقدر مناسب. و حينما تعجز حضارة ما عن ذلك، تخرج من مجال المنافسة، و تتقدم حضارة غيرها لتنقل الحضارة بعامة إلى مرحلة أخرى من التقدم. و للسبب ذاته يتضمن هذا التقدم الحضاري رداتٍ تؤخر التطور أحياناً، و يؤدي أحياناً أخرى إلى زوال حضارات من مسيرة التقدم الحضاري. و هذا هو تاريخ تطور طرز العمارة في حضارة الإنسان.

تظهر الطرز و تنمو و تنضج ثم تنحط و تستبدل بغيرها، و أحيانا تحتبس البعض منها في بردميات طرزية/ كلجرية، فتستمر في الزمن بصيغ تقليدية أو تفتقر إلى الحس و الابتكار:

---

(٢) ترجمت كلمة (Mime) المايم، و هي الحركة الصامتة (حركة جسدية من غير كلام) التي تتضمن رسالة فنية، و ذلك تجنباً لالتباسها مع كلمة ميمي، و ميمات، و هي ترجمت إلى (Meme) التي تعني أصغر وحدة كلجرية في مقابل أصغر وحدة جينية.



١ ـ الفائض

يؤلف الفائض في الإنتاج، الذي ظهر بخاصة مع الإنتاج الصناعي، وفرة في كم قوت المعيش، فيهيأ ظرف تعطيل ضرورة تفعيل القدرات الابتكارية، ذلك في ابتكار المعالم المناسبة لتحقيق إرضاء الحاجة، أو إيصالٍ مناسب لها؛ الأمر الذي يهيئ ظرف إفساد التوازن بين إرضاء الحاجة و استنفاد الطاقة، أي هدرها، و سيعجز الإنتاج بهذا القدر عن تحقيق صفة الإبتمال المناسب، فيحصل ظرف إخراج الإنتاج من مجال المنافسة. هذا ما يفسر ظهور الأشكال الخرقاء، التي ظهرت مع الإنتاج المكنن؛ هذا لا يعني أبداً أن زيادة الفائض و المكننة يسببان تلقائياً هذا العجز، لأن السبب الحقيقي لهذا العجز في سيميائية الإنتاج هو عجز المجتمع في تهيئة الظرف المناسب لحرية القدرات الابتكارية و تفعيلها.

٢ ـ الاغتراب/ التنحي

يؤدي الاغتراب ضمن الدورة الإنتاجية إلى تنحي الذات الواعية بذاتها، إلى نكران دور الفرد في الدورة الإنتاجية، سواء أكان هذا النكران يُفرض على الذات من خارجها، و الذات واعية به، فيؤلف حالة استلاب للذات، أم، يكون نكراناً ذاتياً لا واعياً، فيؤلف حالة انسلاخ للذات.

كان غالب أفراد المجتمع يتمتعون في المجتمع التقليدي، ما قبل المعاصرة و الإنتاجي الصناعي، بصيغ إيصال مناسبة بين مراحل الإنتاج، و لذا، لا يتعرضون لحالات من عجز في الإيصال، أو استلاب الذات من حقها التمتع بإيصال مناسب. و لكن مع المعاصرة، و ظهور الاختصاص، و من ثم المكننة، كان الحرفي أول من أُستلِب ممارسة إيصال مناسب، كما أُستلِب المجتمع بعامة مع المكننة، تفعيل إيصال مناسب و هو لا يدري، أي استلخ قدرات الإيصال.

تحصل هذه الحالة بقدر ما يصبح غالب أفراد المجتمع يجهل ما يجري في مراحل الرؤيوية و التصنيع، فيجابه المتلقون المصنَّعات و يسخرونها في إرضاء حاجاتهم، من غير معرفة مناسبة بالصيغ و التكنولوجيات الرؤيوية و التصنيع، فتتحول علاقات الكثير من الناس مع المصنعات، فتتصف بعلاقات فيتيشية[٣]، بخاصة في مجال الانجراف بحركات و دورات الفاشن[٤].

---

(٣) الفيتيشية (Fetishism) و هي تقديس لا عقلاني.

(٤) الفاشن (Fashion) و هي الطرز الدورية التي تجعل هدفها التغير، فيصبح التغير أداة سرور أو استمتاع.



٣ ـ التذاوت و التذاوت المتبادل

تأخذ الذات في الدورة الإنتاجية موقعين متذاوتين مختلفين: **أولاً**، تذاوت داخلي، يحصل في الحوار الذاتي، بين «الأنا» وفي المقابل «الأني»، و تمتد هذه الصيغة من التذاوت في مختلف مراحل الإنتاج، حينما تحاور الذات ذاتها لتقرر موقفاً من موقعها في المرحلة المعينة. و يتمثل هذا التذاوت في أشد حالاته في المرحلة الرؤيوية حينما يقدم الحرفي أو المعمار أو الفنان على ابتكار شكل المصنَّع، حيث يتضمن التذاوت الداخلي الشك و مساءلة الذات ضمن سيرورات مخاضة مراحل الابتكار.

و الموقع **الثاني** الذي تأخذه الذات في الدورة الإنتاجية هو التذاوت المتبادل الخارجي، و هو «الأنا/ النحن» في مقابل «هو / الهم». فهنا تتداور الذات في مواقع متبادلة من «الذات الأنا و النحن الفاعلة» و إلى «الذات الأني أو النحن المفعول بها». و يحصل هذا التذاوت في مختلف حالات الاتصال بين مختلف الأفراد و في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، حينما يكون الفرد تارة المرسِل و تارة أخرى المرسَل إليه.

٤ ـ الخلل في الدورة الإنتاجية

ما أن يحصل خلل في الدورة الإنتاجية، يتمثل: عجز تشفير المعالم بهدف إيصال مناسب، أو عجز إيصال مناسب بين مراحل الإنتاج، و هو عجز تحقيق توازن بين إرضاء أصناف الحاجة، عجز تحقيق القدر المناسب من صفة الإبتمال.

و بسبب وجود سدادات و عوارض معلوماتية و حسية بين مراحل الإنتاج، بهذا القدر سيعجز و سيفسد التذاوت و الإيصال في الدورة الإنتاجية. و بما أن الإنتاج هو قاعدة تأمين قوت المجتمع و إدامته، فستتعطل قدرات قادة المجتمع على إدارة سليمة، و ستتعرض تبعاً لذلك القدرات الحوارية و الاتصالية و التذاوتية التي تؤلف مادة إيصال الضمير الاجتماعي، و قاعدة الدورة الإنتاجية، و تبعاً لذلك التماسك الاجتماعي الصالح.

٥ ـ الناقد

عندما أخذت الدورة الإنتاجية تبتكر أشكالاً جديدة للمصنَّعات، في المجتمع المعاصر، و بقدر ما أصبح المجتمع يفتقر إلى مرجعية مشتركة عامة، يفقد مجتمع مثل هذا المعرفة المناسبة التي تؤهله إلى تفكيك معاني معالم المصنَّعات، و بخاصة تلك التي تهتم بالدلالات الحسية الإستطيقية كالفنية و المعمارية. و هنا يظهر دور الناقد و أهميته في المجتمع المعاصر، فيتقدم و يقوم بوظيفة المثقِّف و المعلِّم و المدرِّب، و ذلك، بقدر ما تكون المعرفة التي يتمتع بها الناقد تفوق إلمام الفرد



المتلقي العادي. فيعرض الناقد مميزات المعالم الجديدة و إمكانات تسخيرها في إرضاء الحاجة.

لذا فإن للناقد وظيفة أساسية في المجتمع المعاصر متأتية من ظهور مفاهيم جديدة، تتطلب إيصال هذه المعرفة، وتهيئة المجتمع إلى مرجعية جديدة فعالة مشتركة. إلاَّ أنه، بقدر ما يكون الناقد بمعزل عن تطور سيرورات التصنيع، و تطور ابتكار أشكال المعالم، يفقد بهذا القدر وظيفته الاجتماعية، كرقيب جيد لكفاءة المصنعات، و كموجه مجدٍ للمتلقي العادي.

٦ ـ الجدلية و السببية

تتضمن داينمية الاتصال السيميائي ضمن بنيوية العمارة، حركات متعددة، هي:

- من فكر إلى فكر ـ من رؤيوي إلى مصنِّع،
- من فكر إلى مادة جامدة ـ من المصنِّع إلى المادة الخام و تبعاً لذلك المصنَّع،
- من مادة جامدة إلى فكر ـ من المصنَّع إلى المتلقي،
- من فكر إلى فكر ـ من المتلقي إلى الرؤيوي.

و كل هذه الحركة السيميائية هي في توافق مع المراحل الأربع في الدورة الإنتاجية و مقومة لها أساساً. فالجدلية في هذه الحركة هي تفاعل فكر مع الفكر، و في الوقت نفسه تفاعل الحركة بين الفكر و المادة، و بين المادة و الفكر. بينما السببية هي تفاعل الحركة بين المادة و المادة ـ كحركة المنشار مع قطعة خشب، بينما حركة النجار مع المنشار هي حركة فكر مع مادة.

٧ ـ السدادات

لقد كان انسياب المعلومات بين مراحل الإنتاج التقليدي، انسياباً سلساً، و ذلك، لأن مختلف المراحل تمتلك و تتعامل مع مرجعية معلوماتية مشتركة، و غالباً ما تكون هذه المرجعية هي ذاتها فعالة بين الكثير من المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج؛ ما يعني أن انتقال المعلومات بين المراحل كان سلساً، لا تعوقه سدادات طبقية أو مقامية أو معلوماتية، إلا بصيغ مخففة.

مع المعاصرة و الحداثة و المكننة، و تعدد الاختصاص، و مع ظهور المعمار و المهندس و المصمم و غيرهم، كما مع ابتعاد موقع التصنيع عن دكان المحلة، و انتقال التصنيع إلى معامل متخصصة مع تكنولوجيات شديدة التعقيد، أصبح انسياب المعلومات بين مختلف المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية غير متوازن من حيث



المعرفة و الهموم و أوقات و مواقع التصنيع، فاحتقنت السدادات بين مراحل الإنتاج.

و بقدر ما احتقنت انسيابية المعرفة بين المرحلتين الأولين من الإنتاج، يعني تبعاً لذلك انسدادها عن مرحلة التلقي، أصبح المتلقي بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المصمم، و كذلك عن مختلف الاختصاصات و التكنولوجية المتقدمة والمتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع، لذا أصبح المتلقي مستهلكاً أمياً.

كما فقد المتلقي القدرة على تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة إلى الرؤيوي، ففقد هذا الأخير، المعمار، تماسه المباشر و الفعال مع واقعية كفاءة التلقي، فأصبح الرؤيوي بدوره يجهل المعرفة المناسبة عندما يقدم على تفعيل الدورة الإنتاجية اللاحقة. و بقدر ما يكون هؤلاء المخططون الرؤيويون بمعزل عن واقعية متطلبات المتلقي، يصبحون هم كذلك أميين ـ و من هنا أصبح غالب انسياب المعرفة في الإنتاج المعاصر، يتصف بحالة رؤيوي أمي، يقود متلقياً أمياً.

٨ ـ الحرب الأهلية و تلوث البيئة المعمرة

في الحروب الأهلية يتعرض بقاء الفرد للتهديد، و يسيطر القلق على هوية الذات. فغالباً ما يلتجئ الفرد القلق إلى دعم فئوي، بما في ذلك الدعم الطائفي و الطبقي و الإثني، و يحمي هويته حصراً عن طريق منظماتها و كلجرها.

و بهذه الخطوة يفصل الفرد همومه و حاجاته عن هموم وحاجات المجتمع بعامة، و التي أفسدت الحرب ترابطها المدني واستبدل الحوار المدني بحوار الحرب؛ حوار المنطق و التعايش بحوار العنف. فيختزل التذاوت المدني، و ينحصر بإرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، و بخاصة في صيغتها الذاتية الأنانية. و بهذا يفسد التوازن الطبيعي بين مركب الحاجة، و ذلك، بقدر ما يعزل الفرد همومه عن متطلبات تماسك متوازن لعلاقات إنتاج البيئة المعمرة.

تنفلت سلوكيات البعض من أفراد المجتمع، فيُقدِم هؤلاء على تجاوز متطلبات و شروط التنظيم العمراني، سواء الرسمي أو الحسي أو الوجداني. من هنا تتعطل الخبرة و المهارة و الاختصاص في تكنولوجية التنظيم العمراني التي تراكمت لتؤلف مرجعية التنظيم المدني، و بتعطلها يتعطل الضبط الإداري و الوجداني، فتكون الحصيلة تلوثاً معمارياً للبيئة المعمرة، كالذي نجده في المدن و القرى اللبنانية، مثلاً.

إن تلوثاً بيئياً مثل هذا يحصل عادة تدريجياً، و لذا يكون تأثيره على سيكولوجية تقبل الناس له كذلك تدريجياً. و بحكم المعيش المستمر مع البيئة الملوثة، و فقدان بديل لمعيش آخر، تتقبله سيكولوجية معظم أفراد المجتمع، و هكذا سيتبلد الحس



تدريجياً، من غير أن يعي غالب الناس ما حصل لقدراتهم الحسية، فيتعايشون مع بيئة أصبحت واقعاً، من دون أن يؤلف تلوثها إشكالية حسية في مخيلة الناس. و لا تؤلف إعادة تعمير البيئة المعمرة و إزالة التلوث منها إشكالية، كممارسة تعميرية إصلاحية، و ذلك، لأن المعرفة التكنولوجية بهذه الممارسة قائمة و متوافرة. و لكن الإشكالية تكمن في تربية القدرات الحسية لدى الأطفال، و ذلك، بقدر ما يُلقَّنوا و يُثقَّفوا بميميات حسية تعي الصفات الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعية. و لكن الخطورة هنا أن في هذه الظروف ستعجز المرجعية الفعالة عن قدرة تهيئة تربية مناسبة بالنسبة إلى الأطفال.

يولد الأطفال بقدرات حسية في مختلف متطلبات التعامل مع صفات الإبتمال، و لكن تبقى هذه القدرات مسبتة إلى حين تنشيطها و تثقيفها و تدريبها. و من غير هذا التثقيف في مرحلة نمو الطفل، تعجز هذه القدرات عن استيعاب الثقافة الحسية في ما لو تهيأت لها الفرصة في ما بعد في عمر الصبا، إلا ما ندر. فالإشكالية تكمن في أن معيش الطفل يكون في بيئة ملوثة، و معرضاً لمشاهدة التلوث و التعود عليه، و يحصل هذا في الفترة الحرجة الطبيعية لنمو هذه القدرات الحسية و تنشيطها و تكامل تكوينها البيولوجي/ الكلجري. كما إن البالغين المدربين يكونون هم أنفسهم قد فقدوا الكثير من قدراتهم الحسية، في مرحلة الحرب، و بهذا يكونون قد فقدوا القدرة على تنشيط القدرات الحسية الذاتية، تبعاً لذلك قدرة تثقيف القدرات الحسية التي تحملها بيولوجيا الأطفال.

خامساً: الإبتمال Optimality

تتصف سلوكيات تعامل مختلف الكيانات الحية مع الظواهر الطبيعية، و مع الكيانات الحية الأخرى، بصفة ما من صفات الإبتمال. و الإبتمال هو تلك الحالة حينما يتحقق التوازن المناسب الظرفي بين استنفاد الطاقة و تحقيق إرضاء حاجة البقاء، من غير هذه القدرة يخسر الكيان الحي موقعه في مجال المنافسة، سواء مع الكيان الآخر أم مع القدرة على توافق معيشها مع متطلبات البيئة، فتزول. لذا تتألف غالب سلوكيات الكيانات الحية، و حتى المتقدمة منها، من استراتيجيات موروثة بيولوجياً، و تكتمل هذه الاستراتيجيات مع النمو عن طريق التدريب و التجربة، و يتحدد هذا النمو بقدراتها البيولوجية الموروثة. و تتمثل هذه السلوكيات المبتملة باستراتيجيات صيد الأسد للغزلان، و بناء الطيور أعشاشها.

إنها الآلية ذاتها، التي تقود سلوكيات الإنسان في تعامله مع متطلبات البيئة، سواء الطبيعية منها أم الاجتماعية. إلا أن هناك اختلافًا جوهرياً بين ما يرثه الكيان



الحي الآخر و بين ما يرثه الإنسان. فالإنسان يرث قدرات حسية و معرفية لتحقيق صفة الإبتمال و التعايش مع متطلبات البيئة الطبيعية و الاجتماعية، من غير استراتيجيات تعامل.

و لذا، فإن تدريب قدرات الإنسان و تثقيفها على الحس بالصفات الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعة و كيفية التعامل معها، و كذلك تدريب قدرات الابتكار على توافق سلوكيات تحقيق أشكال المصنعات، في سيرورات مرحلة التصنيع، هي حاجة تطورت و تأصلت في التركيب البدني و العقلي لكيان الإنسان العاقل.

إلأ أن حركة قدرات الابتكار عند الإنسان هي حركة سيكولوجية واعية بذاتها، هدفها إرضاء الحاجة، و استراتيجياتها ليست طبيعية و إنما كلجرية مبتكرة. و لذا فهي، بسبب ما تتضمن من ابتكار، لا تتصف بالضرورة بصيغ متوافقة مع متطلبات خصائص المادة، لا من حيث استنفاد الطاقة، و لا من حيث إرضاء الحاجة، و لذا لا يتحقق دائماً بالضرورة التوازن المناسب حيث تكتسب صفة الإبتمال. و لذا، بقدر ما تنحرف حركات الدورة الإنتاجية عن متطلبات خصائص المادة، تعجز الدورة بهذا القدر عن تحقيق صفة الإبتمال للشكل المصنَّع.

بمعنى أن القدرات الحسية التي يتعامل بموجبها الإنسان لا ترث استراتيجيات تعامل تضبط الحركة. و من غير هذا الضبط تتعرض ممارساته للانفلات و تبذير الطاقة، و إخراج الدورة الإنتاجية من قدرتها على تحقيق صفة الإبتمال. فكما أن على الإنسان أن يبتكر استراتيجيات التنوع، فإن عليه أيضاً أن يبتكر استراتيجيات ضبطها، و ذلك عن طريق التعليم و التدريب و التثقيف على حس ضبط التنوع، و التعامل ضمن ضوابط مبتكرة. و بين أهم ضوابط التكوين الشكلي للمصنعات صيغ الأنماط، و السمتري[٥] و توازن الكتل و الاتساق، و غيرها من ضوابط التكوين الشكلي.

سادساً: المعاصرة و الحداثة

لقد استمر العصر الزراعي، أو ساد تنظيم المجتمع الزراعي و رؤية الوجود التي اقترنت به، و قاد تطور حضارات الإنسان القديمة و الكلاسيكية، إلى أن حصلت ردة حضارية عامة مع انتقال المسيحية إلى أوروبا، و زوال الحضارة الكلاسيكية الإغريقية و الرومانية، فغطى أوروبا عصر ظلمات دام أكثر من عشرة قرون. ثم

(٥) السمتري (Symmetry) يعني التشابه المتوازن في الصورة.



ظهرت المسيحية بصيغتها اللاتينية، فأخذت تسائل و تبحث في أديرتها و جامعاتها و في حلقات مثقفيها، ابتداء من القرن الثاني عشر و لغاية القرن الرابع عشر، إلى أن أخذت تظهر معالم العصر النهضوي، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر[٦].

لقد أحدث ظهور عصر النهضة نقلة جذرية في تاريخ البشرية، لم تسبقها نقلة بأهميتها سوى النقلة من مجتمع الصيد إلى مجتمع الإنتاج الزراعي. و قد تمكنت المسيحية اللاتينية، في عصر النهضة، من أن تتحرر بدرجة كبيرة من ظلمات و غيبيات الإبراهيمية التي سادت زمن تلك القرون المظلمة السابقة. فتم إحياء الفلسفة و التفلسف، و ظهر البحث في العلوم و في القوانين الطبيعية، و بدأ يتبلور موقف موضوعي من المعرفة، و أخذ الطليعيون يتجاوزون تدريجياً مجتمع التماسك الاجتماعي الفئوي الضيق: القبلي و الإثني و الديني، و ابتكروا تماسكاً اجتماعياً جديداً و مفهوماً عقلانياً للأخلاق يعتمد التضامن الحر، كما أخذوا يتحررون من ابتلائهم بمفهوم الخطيئة، و بدأوا يكتشفون جمال بدن الإنسان و يستمتعون و يفتخرون بجمالية و عرض هذه الجمالية، لا في غرف مقفلة بل في ساحاتهم العامة و في كنائسهم، و ظهر في الوقت نفسه الأدب و الفن، اللذان لا يهدفان إلى تمجيد الإله المخلص، و إنما يهدفان إلى البحث في هموم الإنسان، و الاستمتاع بجمال اللغة. و كذلك بالنسبة إلى الفلسفة، حيث لا تركز على تبرير النصوص اللاهوتية، و إنما توظف نفسها في بحث هموم الوجود، و مساءلة هذا الوجود. و كان بمجموع هذه الانجازات الحضارية و تداخلها أن ظهرت المعاصرة.

و قد تضمن تكوين المعاصرة ظهور الطبقة البرجوازية، و تداخل مع هذا ظهور المجتمع المدني، الذي أخذ يتحرر من مختلف صيغ السلطة المركزية، سواء أكانت منها اللاهوتية أم الأسياد الحاكمة. و ظهر في هذه البيئة الثقافية المعمار المتشخص Individuation، و ذلك بسبب تولد علاقات إنتاجية جديدة لم يسبقها مثيل في المجتمعات التقليدية السابقة، كما أقدمت القدرات الابتكارية لقادة الحرفة و العمارة و ابتكرت موقعاً اجتماعياً ومعرفياً و مقاماً لدورهم في ممارسة بناء البيئة المعمرة نيابة عن المجتمع و قادته لمواجهة هموم حاجاته الدنيوية و واقعية وجدانه.

ابتكر العصر النهضوي و ظهر معه قادته، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر، و هم كثيرون في مختلف مجالات الفنون، و أشير هنا فقط إلى بعضهم الذين

---

(٦) دام تطور ظهور العصر النهضوي عدة قرون، و يمكن بمفهوم معين لتطور التاريخ اعتباره من القرن الحادي عشر. حددنا هنا القرن الخامس عشر بسبب ظهور المعمار المتشخص برونلسكي (١٣٧٧ - ١٤٤٦) (Filippo Brunelleschi) في مدينة فلورنسا.



أقدموا على تنشئة النهضة: جيوتو دي بوندوني (Giotto di Bondone)[٧] وباولو أوتشلّو (Paolo Uccello) (١٣٧٩ ـ ١٤٧٥)، و من بعدهم جاءت مجموعة من الفنانين و المعماريين أنضجت مبادئ النهضة الفنية، و بينها: المعمار برونلسكي و المعمار ألبرتي، و النحات دوناتلو، و النحات و الرسام مايكل أنجلو، و الرسام و العالم ليوناردو دا فنشي.

و تمتد هذه النهضة كموقف فكري و كممارسة حتى يومنا هذا. و خلالها تنوعت طرزها، كما تنوع قادتها. فظهرت ضمنها الحداثة اعتباراً من أواخر القرن الثامن عشر، و كان قاد تنشئتها المعمار برتشارد، و المهندس جوزيف باكسن، و المعمار برتن، و المهندس برونيل، و جاء هؤلاء برؤية هندسية للحداثة. و جاءت من بعدهم مجموعة أخرى برؤية معمارية للحداثة و بين قادة تنشئتها في العقد الثاني من القرن العشرين: في ألمانيا بهرنس، و جماعة الباو هاوس بقيادة المعمار كروبيوس، و في فرنسا لو كوربوزيه، و في أمريكا فرانك لويد رايت.

لقد ابتكرت عبقرية المعاصرة و الحداثة علاقات اجتماعية و تنظيمية و تكنولوجية و معرفية، فكانت السبب المباشر لظهور المركنتالية و الرأسمالية، و المجتمع البرجوازي، و المجتمع الديمقراطي، و المكننة، و ظهور العلوم الحديثة، و الاستعمار والعولمة، و تغير دور الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، و بمختلف صيغها الإيجابية و السلبية، و أشير للبعض منها:

١ ـ ظهر المعمار و الفنان و الكاتب المتشخص، و اقترن مع ظهورهم تعدد المرجعيات المعرفية و الوجدانية، ففقدت بهذا القدر المرجعية المعلوماتية صفتها المشتركة بين أفراد المجتمع.

٢ ـ مع ظهور المعمار و الفنان المتشخص، استلب الحرفي دوره المعرفي و الحسي، و انحصر في التصنيع و برؤية يبتكرها المعمار، فأصبح تابعاً لقيادة المعمار في المرحلة الرؤيوية.

٣ ـ ابتكرت المكننة و تعممت بسرعة في مختلف صيغ الإنتاج، ففقد التصنيع الكثير من العلاقاتِ السبريانية التي كان يتمتع بها الحرفي، و بهذا فقد المصنَّع حسية الحرفي التي كانت تُحل على معالمه.

٤ ـ اكتشفت الطباعة ما أدى إلى زيادة المعرفة التكنولوجية و الأدبية و العلمية

---

(٧) جيوتو دي بوندوني (Giotto di Bondone) ولد عام ١٢٦٧ أو ١٢٧٧ و توفي عام ١٣٣٧.



زيادة أسّية، فانتشرت المعرفة، و لكنها أصبحت تتجاوز قدرة استيعاب الفرد المعين، فحصلت فجوة معرفية بين قدرة الممتهن على استيعاب المعرفة و المعرفة التي أصبحت متوافرة و في زيادة مطردة، و بخاصة بالنسبة إلى المتلقي.

٥ ـ تحولت وظيفة المُصنَّع من كونها أداة تُصنَّع بهدف إرضاء مباشر للحاجة، إلى كونها سلعة تحمل قيمة استبدال (Exchange Value)، فكان الإنتاج لغاية انتهاء مرحلة المجتمع الزراعي/ الحرفي يتمتع بترابط اجتماعي معلوماتي و عاطفي مباشر بين المُصنِّع و المتلقي. و استبدلت هذه العلاقة المباشرة لتصبح علاقة بين المُصنِّع و المصنَّع بصفته سلعة بهدف تداولها في السوق، و تصبح علاقة المتلقي بالمُصنَّع كذلك كسلعة يقتنيها في السوق و ليس ضمن علاقة بحرفي.

و من ثم حولت قيمة السلعة لتصبح أرقاماً مجردة في قوائم ألواح البورصة.

و لذا، بقدر ما تركز هدف الإنتاج في قيمة الاستبدال، أي القيمة النفعية السوقية، أهمل إرضاء الحاجات بصيغ متوازنة، و بالقدر نفسه أبعد المتلقي عن المرحلة الرؤيوية و التصنيع، و بهذا تعطل بدرجة ما دوره في تهيئة التغذية الاسترجاعية، و دوره في تحقيق توازن مناسب لمركب الحاجة. ففقد الإنتاج الكثير من العلاقات الإنسانية التي كانت متأصلة في سيرورات الدورة الإنتاجية.

لسنا هنا بصدد تقليل أهمية الحرية الهائلة التي اكتسبها الفرد الرؤيوي المعمار و التي جاءت بها المعاصرة كالتشخص، و حرية تفرد المتلقي بتوافر تعدد المرجعيات له، و تعدد بدائل المصنعات و دور هذا في أغناء معيش المتلقي و سروره و استمتاعه بها.

٦ ـ يتضح مما تقدم، أنّ العمارة المعاصرة، و امتدادها في الحداثة، جاءت معها إيجابياتها و سلبياتها. فلكل من التشخص و المكننة و التخصص نواحيها المتباينة. و بقدر ما أحدثت هذه المقومات سدادات بين مراحل الإنتاج، سدمت شفافية انسياب المعلومات بين مراحلها، و أحبطت الفكر في مختلف مراحل الإنتاج، و أصبح عاجزاً عن الأداء المجدي. كان ذلك بالرغم من أن هذه المقومات ذاتها هي سبب في تهيئة ظرف حرية الابتكار المتزايد و المتنوع، و ابتكار عمارة و طرز متميزة أغنت حضارة الإنسان، إلا أنها تمثل حالات نادرة و خاصة و بمعزل عن عموميات الإنتاج. و هنا مصدر تلوث البيئة المعمرة، و بخاصة في مناطق العالم التي لم تتمكن كلجرياتها المعرفية و الحسية و الإنتاجية من استيعاب متطلبات رؤية الحداثة للوجود، و المتطلبات التنظيمية للتصنيع الممكنن.

٧ ـ تبين مما تقدم أن مواقع الخلل في الإنتاج يمكن أن تحصل في أي من مقومات الأقطاب الثلاثة المتفاعلة في الحركة الجدلية للدورة الإنتاجية؛ ما يجعل



وظيفة المنظر هي البحث في بنيوية الدورة الإنتاجية ليتمكن من تشخيص مواقع التطور والتنضيج في الإنتاج المعاصر، كما في مواقع الخلل و التلوث البيئي.

٨ ـ التشخص: مع ظهور البرجوازية، كطبقة و فكر، تأسست حرية التشخص و انبنت عليها كلجرية التشخص، أو ربما أدق، ظهر التشخص كثورة تحرر إرادة و قدرات الابتكار من معوقات و مقيدات كلجريات المجتمع و الإنتاج التقليدي.

و كان من هنا أن منح الفرد المعمار و الفنان نفسَهُ حرية التفرد و التفكير، ما جعله غير مرتبط أو محدد بالعرف القائم، أي بالمرجعية المشتركة؛ الأمر الذي أدى إلى توليد مرجعيات متمايزة متعددة.

التشخص هو تلك الحالة في العلاقات الاجتماعية حيث يمنح الفرد نفسه حرية التفرد، و يمنحه المجتمع هذه الحرية، و شرط حالة التشخص هو أن يقدم هذا الفرد على قيادة هموم المجتمع، و يتعاطف وجدانه معه، بينما التفرد، بذاته، هو التفرد بالهموم الذاتية و الخاصة، خارج هموم المجتمع.

سابعاً: الفصل و الوصل

إن الهدف من جدلية الفصل و الوصل هو انتقاء معالم من الخزين التقليدي، فيسخرها المعمار كمقومات في ابتكار معالم حديثة، كجزء من الحركة العالمية في تطور العمارة، حيث تكون عمارة، و في الوقت نفسه تحمل معالم تعبر عن خصوصية المحل.

تتضمن سيرورة الفصل انتقاء معالم من الخزين التقليدي، لا بسبب أهميتها التاريخية أو الرمزية، و إنما بسبب انتقاء حر اعتباطي، فيعرض هذه المعالم لتقييم ذاتي، يذاوتها، و يجعل منها مقومات في سيرورات توليد شكل حديث يتميز بدلالة خصوصية المحل.

و بهذه الحرية التي يمنحها المعمار لذاته، يكون قد هيأ لنفسه قاعدة يتمكن بواسطتها من إخضاع شكلية المعالم التراثية و التقليدية إلى تجريد. و التجريد هو عزل شكلية المعالم عن مسبباتها الأصل و آليات توليدها، عن خصائص المادة الأصل، و عن الحاجة التي كانت سبب تصنيعها. بهذا يتمكن من تجاوز التباين بين المتطلبات الشكلية لكلا الحالتين: متطلبات التصنيع التقليدي في مقابل التصنيع الحديث. فيسخر الشكل المجرد كمقوم في ابتكار شكل جديد حديث، من غير أن يتعرض لتناقض جدلي في توليد الشكل الجديد. فيكون بهذا قد حقق وصلاً بين حالتين متناقضتين لتكوين الشكل، غير قابلتين للتوافق. و يتطلب تحقيق هذا الوصل شرط استخدام تكنولوجية معاصرة، تتوافق مع خصائص المادة المسخرة في هذا الاستيلاد.



و بهذا يكون قد حقق وصلاً مستحدثاً حسب متطلبات تكنولوجيات حديثة. فالهدف ليس إحياء معالم التراث، و إنما ابتكار عمارة معاصرة تتضمن تجريدات بدلالة محلية، فيتحقق تنوع و أغناء للعمارة العالمية عن طريق إضفاء سمات محلية على معالمها.

و عن طريق الفصل التجريدي و الوصل التكويني المتداخل معه، يكون المعمار الرؤيوي الحديث قد استحدث رؤية لوظيفة جديدة للعمارة في إرضاء متطلبات حاجات وجدانية المجتمع، و ليس إرضاء متطلبات محددة بمحل أو قطر، و إنما إرضاء نهج الحداثة على صعيد عالمي يتعاطف مع خصوصيات المحل. و بهذا إغناء المحل بما يمكن أن تقدم له الحداثة العالمية، و بقدر ما يصبح مقوماً فيها، و لكنه يحمل دلالة تعبر عن محله.

لذا فإنها حركة تتضمن مجازفة تصميمية، لأنها لا تتمتع بمرجعية قائمة، أو لأن هناك تجربة سابقة تستند إليها مخيلة المعمار، فيسخرها في سيرورات التجريد و التحديث و الابتكار، و إنجاب الشكل الجديد. إنها مجازفة الابتكار الإستطيقي، لذا، لا يمكن التنبؤ بجدواها، إلا بعد أن يتولد الشكل و يظهر خارج المخيلة، بصيغته ككيان لمادية العمارة.

ثامناً: مقارنة بين العمارة العربية/ الإسلامية و المسيحية اللاتينية

حينما تظهر حضارة ما و تتأسس، يكون قد تهيأ مسبقاً ظرف يهيئ بدوره الظرف المناسب للقدرات الابتكارية القائمة و المسبتة في ذلك المجتمع، فتتقدم هذه القدرات و تبتكر كلجريات و تكنولوجيات لتأسيس تلك الحضارة؛ ما يعني أن التقدم الذي يحصل ضمن الحضارة في مختلف المجالات الاجتماعية و الإنتاجية، بما في ذلك أشكال طرز العمارة و المصنعات الأخرى كالملبس و غيرها، هو دلالة على أن المجتمع هيأ الظرف المناسب للقدرات الابتكارية لتقوم بابتكار التقدم الذي يحصل في تلك الحضارة. و خلاف هذا، هو دلالة على عجز قدرة الحضارة على تفعيل القدرات الابتكارية.

لقد حققت الحضارة المسيحية اللاتينية في أوروبا، بين منتصف القرن الرابع و نهاية القرن العشرين خمس نقلات في مجال العمارة، عبرت عنها بسبعة طرز متميزة، مع إحداث نقلة جذرية في التكنولوجية الإنشائية، و ذلك من إنشائية الكتلة إلى الإنشائية الهيكلية. إن الطرز التي ابتكرتها الحضارة المسيحية اللاتينية هي: البيزنطية، و المسيحية المبكرة، و الرومانيسكية، و الغوطية، و النهضوية، و الصناعية، و الحداثة.

بينما نجد أن الطراز العربي/ الإسلامي ابتكر و طور و نضج في القرن التاسع،



و أمتد إنتاجه حتى نهاية القرن التاسع عشر، مع تنوع لا يتجاوز الطراز نفسه. مع أن هذا الطراز امتد من المغرب إلى الصين، و لمدة أكثر من عشرة قرون، من غير أن يحقق نقلة في الطراز، لا في سمات أشكال المصنعات، ولا في التكنولوجيات الإنشائية.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح : لماذا تمكنت الحضارة المسيحية اللاتينية من إحداث هذه النقلات و الطرز المتعددة، بينما عجزت عن ذلك الحضارة العربية/ الإسلامية؟. ستدلنا المقارنة بين هاتين الحضارتين على بعض المقومات و العوامل التي أدت إلى هذا التباين، كما ستدلنا إلى ظرف تفعيل أو تعطيل القدرات الابتكارية في كل من هاتين الحضارتين.

لقد انبنت هاتان الحضارتان على أيديولوجية متشابهة، تتضمن رؤية التوحيد، و هما متطابقتان من حيث مفهومها لمصدر المعرفة، و القوى الكلية الكونية، كما إنهما حضارتان في تماس دائم جغرافي و اجتماعي و سياسي، سلمي و حربي. و قد أسهم كلاهما في تطور حضارة البشر، كما إن كليهما تعرضتا في سيروراتهما التاريخية إلى ردأت حضارية. فقد تعرضت المسيحية إلى موجة تكسير الأيقونات في منتصف القرن الثامن، و محاكم التفتيش في أوروبا، و الموجة البيوريتانية في إنكلترا في القرنين السادس و السابع عشر، و الموجة الإنغليكانية الصهيونية الأمريكية في القرنين التاسع عشر و العشرين. و قد بدأت الردة في الحضارة العربية/ الإسلامية مع إدارة سلطة الخليفة المتوكل في القرن التاسع، فتوسعت الحركات الرافضة للتطور المعرفي و الفلسفي بخاصة، و تمثلت بموقف أبي حامد الغزالي من المعرفة السببية و الفلسفة بعامة. و بالغ برفض المعرفة ابن تيمية، في القرن الثالث عشر، فامتد تأثيره في الزمن، و لم يزل سائداً و متوسعاً بصيغه الوهابية و تفرعاتها.

١ ـ لقد انتقلت المسيحية إلى أوروبا، و تربعت على قاعدة الحضارة الرومانية التي تتضمن قواعد كلجرية للتعامل مع الحرفة و تنظيمها بموجب منظمات معترف بها من قبل الدولة و إدارات المجتمع، كما من قبل المجتمع نفسه ـ مفهوم تنظيمات النقابات و اللوجات[٨] و الكلدات[٩] التي ظهرت على هذه القاعدة ـ أنها القاعدة

---

(٨) اللوجات (Lodges)، هي المقار شبه الثابتة لفرقة بنّائي الكاتدرائيات، و التي أصبح يقودها معمار متعلم، و في مقام اجتماعي مرموق. و قد ظهرت اللوجات في القرن الثاني عشر مع موجة بناء الكاتدرائيات المتعددة في أوروبا.

(٩) الكلدات (Guilds) هي منظمات ظهرت في القرن الثاني عشر، و تضم التجار و الحرفيين بالنسبة إلى حرفة معينة، مثل الصياغة و الدباغة و الحياكة و غيرها. وظيفتها تنظيم العلاقة بين المجتمع و التصنيع، و مراقبة كفاءة المصنعات، و منحها شهادة باسمها، و هنا بداية شهادة براءة الاختراع. و تقوم الكلدات برعاية المنتمين إليها من حيث الرعاية الصحية و الدفن و رعاية العائلة بعد وفاة الحرفي.



الأساس في تكوين المجتمع المدني، إضافة إلى ذلك، و بانتقال المسيحية إلى أوروبا، تأسست على قاعدة فلسفية، إغريقية و رومانية، تتضمن المنطق و المساءلة الجدلية، في رؤية الوجود بعامة. و من هنا أخذت صفتها اللاتينية.

يفترض الإيمان بالتوحيد أن مصدر الحركة هو القدرة الإلهية. و تتعارض هذه الرؤية جذرياً مع القوانين الطبيعية، و لذا، يعطل الإيمان البحث عن مصدر الطاقة في حركة الأشياء و مسبباتها الحقيقية. و لكن، مع التطور في الإنتاج الميكانيكي الذي أخذ يظهر و يتطور في أوروبا، ظهر تعارض متأصل بين هاتين الرؤيتين: التوحيد، و في المقابل القوانين الطبيعية.

٢ ـ تأسست الأديرة المسيحية في أوروبا اعتباراً من القرن الرابع، فكان على الراهب في الأديرة العمل في الحقول و إنتاج المصنَّعات و العمارة، ما جعله في ظرف تماس مباشر مع التصنيع، و في علاقة وجودية و تأملية و معرفية مع خصائص المادة؛ و من هنا، أصبح يتمتع بوعي أهمية الطاقة و العمل، و يمنحهما قيمة. فحينما انتقلت العلوم و الآداب و الفلسفة الإغريقية والرومانية و العربية إلى الأديرة، اعتباراً من القرن الحادي عشر، كان الرهبان في ظرف متهيئ لتقبل و استيعاب هذه العلوم و الفلسفة.

٣ ـ و مع تأسيس الدولة البيزنطية و المسيحية الرومانية، اعتمدت الإدارة المسيحية الفنون، و الرسم الجداري و الموزاييك الزجاجي و الحجري و الأيقونات و الرسم، كأداة تعليمية تبشيرية، ما جعل رجال اللاهوت و القيادة المسيحية في تماس مباشر مع هذه الفنون، فأصبحوا في تجربة تطبيقية مستمرة مع خصائص المادة.

٤ ـ لم تمنح الحضارة العربية/ الإسلامية ظاهرة الطاقة اهتماماً؛ لأن مصدرها في الرؤية التوحيدية هو القوى الإلهية. كما إن الاهتمام المعرفي بمصدر الطاقة و البحث فيها، يتعارض جذرياً مع كلجرية البداوة و الغزو، و التي استورثتها الدولة الخلافية، و انبنت عليها، و هي كلجريات قاعدتها خارج الإنتاج.

ينبني التبادل التجاري على الثقة و الدقة في العمل، و تقدير و تقييم الجهد في الأشياء المتبادلة، و الذي تناقض تماماً معه هو الغزو الذي ينبني على الخدعة و المفاجأة. أي، حينما يسخِّر الأول حدسه لتقييم الجهد المتبادل عن طريق الأشياء المتبادلة، فإن الثاني لا يعي هذا الجهد، و لا يمنحه قيمة، بل يمنح الحق لنفسه بأن يسرق ما عند الآخر. فالمصنَّع في مخيلة كلجرية الغزو، لا يعبر عن قيمة لجهد، و إنما ممتلك، مجرد.



٥ ـ و حينما ظهر المنطق و الفلسفة و المساءلة في الحضارة العربية/ الإسلامية، و تمثلت بحركة المعتزلة، و الفلسفة بالكندي و ابن سينا و غيرهما، و في الفلك و الرياضيات و غيرهما من العلوم، كان تطور معرفي بين صفوة بمعزل عن المجتمع بعامة، و خارج رؤية اللاهوت الرسمي، و كانت مساءلاتها خارج البحث في الظواهر الطبيعية. و لم تكن ممارسة الفلسفة و البحث فيها في تماسٍّ مع التصنيع، بل خارجه. فالتصنيع الحرفي كان يبتكر تكنولوجياته و المعرفة التي يسخرها بمعزل عن منطق الفلسفة و علوم الصفوة. و حينما ظهرت العلوم الطبيعية متمثلة بأبي بكر الرازي و ابن الهيثم، كانت خارج المنظمات اللاهوتية، و في خصام معها، و لم تتأثر منظمات الفقه بهذه العلوم و الفلسفة، بل كانت معادية لها.

٦ ـ حينما انتقلت الخلافة الإسلامية من الجزيرة و توسعت، انتقل معها تنظيم إدارة اللاهوت الذي كان أساساً تنظيماً قبلياً عسكرياً، و كان جزءاً من السلطة المركزية؛ بمعنى، أن مقام رجل الدين الفقيه أشبه بمقام رجل السلطة و قيادته العسكرية، لا يمارس العمل، و يستنكف منه، و ليس له تماس معه. إن قوت معيش رجال الفقه لا يرجع إلى عمل يقومون به، بل إلى رواتب تؤمنها لهم الدولة، أو إلى تبرعات المؤمنين. فيكون قوت معيش هؤلاء بمعزل عن الإنتاج و متطلبات العمل و همومه، و المعرفة المتطلبة له و التأمل فيه. و لذا، أصبحت القيادة اللاهوتية في العالم الإسلامي بمعزل كلي عن التعرف على خصائص المادة، و التصور المعرفي العلمي، و متطلبات التصنيع و التسويق.

٧ ـ منذ أن جاء الإسلام، ظهر رجال اللاهوت، فأخذوا موقع قيادة المجتمع، و لكنهم مارسوا متطلبات المعيش اليومي بمعزل عن ممارسة الفنون، فشملت وظيفتهم اللاهوتية في قيادة المجتمع، كبت غالب الفنون، ومنها: الرسم و النحت و الرقص و الموسيقى، و كبت حرية الاستمتاع بها.

تاسعاً: الجمال و القبح

١ ـ يتفرد وعي ذات الوجود لدى الإنسان عن جميع الحيوانات لأنها تعي حتمية زوال البقاء. و بقدر ما تتأمل فيه، وتتساءل عن جدوى الوجود و زواله، و باللغة التقليدية: لماذا أزول أصلاً، و لماذا أتمنى الخلود، و أسعى إليه؟ تصبح الصورتان: الحاضر و الماضي، عبثاً لا معنى له، ما لم تمنح الذات وجودَها قيمة تبتكرها خارج متطلبات البقاء، و هي قيم إرضاء الحاجة الإستطيقية.

أخذت المخيلة تبتكر تعاملاً حراً مع هموم الوجود، فمنحت هذه الذات



وجودَها وعياً يتضمن قيمة إنسانية، و أخذت تسخّر قدراتها الحسية، إضافة إلى حماية و إدامة الوجود، لحس بوجود خارج إرضاء متطلبات الحاجة القاعدية المركبة: النفعية و الرمزية، سواء في الواقع أو في المخيلة. فابتكرت سيكولوجية «الاستمتاع»، إضافة إلى السرور، و تأصل فيها مع ظهور الإنسان العاقل.

فالذات تنسرّ بقدر ما تحقق قدرة البقاء الآمن و المريح، أي إرضاء متطلبات الحاجتين النفعية و الرمزية، كإرضاء حاجة الطعام، و الملجأ، و الملبس، و الحنان الأبوي، و الصحة الجيدة، و تكاثر الذرية، و التملك، و غبطة حماية الآلهة، و الانغماس في شطحات صوفية، و غيرها. فهذه حالات من الفرح السيكولوجي، و لكنه سرور مشروط، و ليس حراً.

بينما يؤلف الاستمتاع حالة سيكولوجية متباينة تماماً. المهم هنا ليس ما يدره الطعام من فائدة صحية، مثلاً، و إنما اللذة في طعمه و نكهته، و ممارسة الجنس ليس بهدف التكاثر أو أداء وظيفة بيولوجية غريزية، و إنما لتحقيق متعة نشوة الجنس الحر، فيصبح تفعيل السرور و تنضيجه هو الهدف؛ أي «السرور الحر» من هموم الوجود، و بهذا يكتسب السرور صفة سيكولوجية «الاستمتاع».

إذن، فشرط إرضاء سيكولوجية «الاستمتاع» هو تحرير السرور من الحاجة القاعدية، و شرط تفعيله المادي هو الحس بصفات الإبتمال القائمة في أشكال الأشياء: المصنّعة و الطبيعية، و قدرة التعامل معها.

أصبح الاستمتاع بالوجود، أو الوجود المستمتع، سيكولوجية متأصلة في حضارة الإنسان، و لذا، على مجتمع حضارة الإنسان تدريب قدرات مخيلة تفعيل القدرات الحسية التي ترضي الحاجة الإستطيقية و التدريب عليها، و أضحى الاستمتاع منحىً تأصل في تركيب بيولوجية/ كلجرية مجتمع الإنسان، و من دون تفعيله و تنشيطه و تنضيجه سيصبح الوجود حالة بقاء ممل و بلا معنى.

٢ ـ هناك تعاريف كثيرة، و تنظير متباين متعدد يصف المفاهيم و العلاقات بين الإستطيقية و الفن و الجمال، غير أننا بعد أن عرفنا صفة الإبتمال، و الفرق بين السرور و الاستمتاع، سنعرّف هذه المفاهيم كما يلي:

أ ـ الإستطيقية

هي تلك الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، الثالثة في مركب الحاجة المركبة، و التي ترضي حاجة حس وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و بهذا يمنح الإنسان قيمة و معنىً لإنسانيته.



ب ـ الفن

هو ذلك المصنّع الذي يحمل رسالة ترضي متطلبات الحاجة الإستطيقية، بكونها جزءاً من مركب الحاجة، و يشمل المصطلح المصنعات كالعمارة و النحت و الرسم و الخط و الشعر و الأدب، كما يشمل سلوكيات الحركة كالموسيقى و الرقص و الغناء و الرياضة و اللعب بعامة.

ج ـ الجمال و القبح

يكتسب شكل الشيء، المصنع أو الطبيعي، صفة الجمال المعممة، سواء أكان مصنعاً أم ظاهرة طبيعية، بقدر ما يتصف بصفة الإبتمال، و بقدر ما تمنح القدرات الحسية الذاتية قيمة محبذة أو مفضلة لهذه الصفة، بقدر ما يصبح بهذه القيمة هذا الشكل أداة استمتاع، لأن القيمة تمنح حصراً إلى مركب تكوين الشكل.

و بقدر ما يفتقد الشكل صفة الإبتمال، و لا يمنح قيمة محبذة يتصف بالقبح بالنسبة إلى الحس الإستطيقي، و إن منحته الذات قيمة محبذة، فتكون قيمه خارج إرضاء الحس الإستطيقي، و لذا، فهي قيمة ذاتية غير معممة.

و بما أن جميع أشكال الظواهر الطبيعية هي حصيلة لصيغة ما من حالات الإبتمال، فبقدر ما تمنح قيماً محبذة تكتسب في مخيلة الذات صفة الجمال، و عكس هذا ستنبذ و تعتبر مرفوضة أو قبيحة.

٣ ـ تنبني صفة الإبتمال التي تتصف بها المصنَّعات على التوازن المناسب للعلاقة الجدلية بين استنفاد الطاقة، أي خصائص المادة المتفاعلة، و إرضاء الحاجة المركبة في المقابل. و بما أن خصائص المادة هي من الثوابت في تركيب كل الأشياء، في كل مكان و زمان، فهي تؤلف قاعدة عميمة Universality لعلاقة جدلية الوجود المادي للإنسان. و من جهة أخرى، بقدر ما تكون الحاجة المركبة التي سعت جدلية الدورة الإنتاجية لإرضائها، متوافقة مع سيكولوجية هموم البشر الوجدانية و العاطفية و البدنية بصورة عامة Generally، تتصف بعموميتها بالنسبة إلى حضارة البشر. إن التوازن بين هاتين الصفتين: عميمة خصائص المادة و عمومية الحاجة، في التفاعل الجدلي الذي يحقق شكل المصنع، هو الذي يمنح الشكل صفة عمومية الإبتمال، و ما يجعل الحس بصفة الإبتمال، و يمنح قيمة محبذة للأشكال التي تتصف بها، فتؤلف سلوكيات اجتماعية حضارية تتجاوز نسبية تفردية الذات، و نسبية الزمن و المكان، و تؤلف قيماً عميمة تمتد عبر تطور حضارات الإنسان. إلاَّ أن شرط التفاعل الحسي مع صفات الإبتمال هو تدريب القدرات الحسية و تنضيجها على تعامل حسي مناسب مع هذه الصفات.



عاشراً: المقدس

١ ـ عند إرضاء الحاجة الرمزية، تقدم الذات الواعية بذاتها، و تحدد في مخيلتها موقعاً لذاتها بين الأشياء و العلاقات الاجتماعية. و مع ظهور الإنسان العاقل، أخذ هذا الإنسان يبتكر قوى خارقة يسخرها كأداة لحماية الذات، أو كأداة تعبير عن هذه الهوية أو كقوى ضد خصومه، و تتمثل هذه القوى بكيانات الطوطميات و الأرواح و الآلهة. و تتصف القوى الخارقة بأنها مجردة عن واقع الوجود، أي أنها لا تخضع إلى خصائص المادة، لا لسببياتها و لا لضرورياتها، فهي خارج الطبيعة، الزمان و المكان.

و بقدر ما تدعم هذه القوى هويته الذاتية، يمنحها مقام التقديس و التأليه. و لكي يتمكن من التعامل معها، جسدها بكيانات ملموسة، مثلاً، شجرة ما في العلاقة الطوطمية، أو يصنع لها تمثالاً فتتجسد فيه، أو معبداً تسكنه، فتصبح بالنسبة إليه، في هذه الحالة، كيانات خارقة، و لكنها في تماس مع المؤمن. و بقدر ما تتجسد هذه المصنَّعات و تأخذ كيان الآلهة، تكتسب قدسيتها، أو بقدر ما يرتبط مُصنَّع ما بكيان هذه المقدسات، و يقرن الفرد هويته به، يكتسب هذا المصنَّع مقاماً مقدساً في مخيلة المؤمن، فيصبح دخول المعبد من قبله، لا يؤلف دخول مبنىً، و أنما إحداث نقلة من عالم المدنس خارج أبواب هذا المنشأ، عالم الفوضى و الخطر، إلى عالم الحماية و رعاية قوى المقدس الخارقة، التي منحها المؤمن مسبقاً قوىً لهذا الكيان، و أضفى عليها إجلالاً متزايداً من خلال رهبة التعبد و التوسل. إذن، فالعمارة المقدسة هي المصنَّع الذي يُوظَّف كأداة تعبر عن كيان مقدس ما، أو تمثله، أو تقرن به، أو تجسده.

٢ ـ هناك أربع حركات متعاقبة في الدورة الإنتاجية عند نقل رؤية المقدس من موقعها في مخيلة الفكر إلى كيان مادي في عالم الوجود:

أ ـ المرحلة الرؤيوية

تتوضح فكرة كيان المقدس، كقوى خارقة في مخيلة المؤمن، و من ثم تتبلور و تتحدد كرؤية لمصنَّع يجسد كيان المقدس.

و بقدر ما يكتسب كيان المقدس إيماناً جمعياً و يصبح التماس معه و اللجوء إليه حاجة جمعية، تظهر الحاجة إلى ابتكار الأداة المناسبة لإرضاء حاجة تجسيده، أو تمثله بجسد مادي ملموس، أو لا يكتمل التعامل مع القوى الخارقة و هي في المخيلة، ما لم يتحقق تجسيدها بكيان مادي ملموس. و ما أن تتوضح هذه الرؤية في الفكر، و ترسل كرؤية إلى مرحلة التصنيع، حتى تنتهي وظيفة هذه المرحلة.



ب ـ مرحلة التصنيع

يتقدم المؤدي المصنّع و يفاعل المادة الخام، و يحولها لتأخذ شكل الرؤية المرسلة له، و بهذا يحول هذه الرؤية من موقعها في المخيلة إلى معالم مادية، و في واقعية العالم الدنيوي. و بانتهاء هذه المرحلة يكون قد أنجز تصنيع المُصنَّع. و ما دام هذا المصنَّع في موقع مرحلة التصنيع، فسيبقى كياناً مادياً لمصنَّع ما. إن مرحلة التصنيع هي تفاعل الفكر مع خصائص المادة بهدف تحويلها إلى شكل ما، و لذا، فهي حركة في الضرورة سبريانية، تخضع إلى متطلبات خصائص المادة، و هي في الضرورة حركة منطقية في مختلف جزئياتها.

إن حركة التصنيع تحمل شكل المصنع و معالم تحمل مؤشرات، تقوم بوظيفة الدلالة على فحوى الرسالة الواردة من المرحلة الرؤيوية، لذا، فهي نقل رؤية إلى مؤشرات مادية بدلالة المرجعية المشتركة.

ج ـ مرحلة التلقي

ما أن ينتهي تصنيع المصنَّع، و ينقل إلى موقع التقديس، و يدشن كبناء مقدس، ينتقل في تلك الآنية من كونه مادة جامدة في واقع الوجود، إلى قوى خارقة، خارج واقع الوجود، و يكون قد اكتسب في تلك الآنيات صفة المقدس، و يفقد في الوقت نفسه صفته المادية. و لكن النقل الذي يحصل في المخيلة يتناقض مع واقع مادية المصنع، و هو تناقض سيواكب تعامل المؤمن مع المصنّع.

٣ ـ هذا ما يجعل تحويل مفهوم المقدس إلى شكلية متجسدة في مادة جامدة، كالحجر و الخشب اللذين يكوّنان جسدية معالم المصنَّع، و هي ليست بحركة بسيطة أو ميكانيكية. إن تعقيد الحركة لا يكمن في أن هناك فكراً يحرك سيرورة التصنيع، لأن أي سيرورة تصنيع تتضمن هذا الفكر الفاعل المحرك للتفاعل الجدلي بين المادة و الفكر، و الذي يخضع في الضرورة إلى خصائص المادة.

إن نقل رؤية لكيان خارج واقع عالم الوجود كالمقدس إلى وجود مجسد، يؤلف تناقضاً في منطق التعامل مع المادة. سنفهم تناقض هذه الجدلية و فقدانها المنطق و لا عقلانيتها لأنها تحول المؤشرات من واقع ماديتها إلى كيان غير مادي يحمل إرادة.

إن مادية المؤشرات لا يمكن أن تتضمن فكراً أو قوىً حية..فالفكر و المادة وسطان في الوجود مختلفان لا يمكن تحويل أحدهما إلى الآخر في واقعية الوجود. فالمادة الجامدة بحد ذاتها لا يمكن أن تصبح فكراً، و لا يمكن للفكر أن يصبح مادة جامدة. إن وجود الفكر، هو حصراً من اختصاص الدماغ لا غير، و يبقى موقعه فيه.



إن آلية نقل مادية مؤشرات المصنَّع إلى كيان المقدس الذي يتمتع بقوى خارقة، من فكر و إرادة، أو أن يجعل من المصنَّع تجسيداً أو ملجأً لإله ما، هي خداع ذاتي ينبني على أنلوغية لا عقلانية تبتكر كياناً إرادياً في مخيلته، و هو قائم في المخيلة لكنه يتصوره يتجسد في مادة جامدة، و هنا تكمن الحركة الرابعة.

فحينما تجسد معالم المصنَّع و تتقمص رؤية لمقدس، عند ذاك تتحول وظيفة هذه المعالم من كونها أداة تأشير، أي من كونها مؤشَراً إلى مؤشَرٍ إليه، فتصبح حالة انتقال من وجود مادي إلى وجود لا مادي، و بهذا تكتسب في مخيلة المؤمن مقام المقدس. و هنا يندمج كيانان متناقضان في تفاعل التلقي فتتحول وظيفة شكلية المؤشِّر إلى كيان المقدس ذاته و يفقد وظيفته كمؤشر، كما تتحول المادة إلى كيان مقدس. و هنا يكمن الاختلاف الجوهري بين السيميائية التي تنقل المعلومات التي تنبني بالضرورة على منطق التشفير و عقلانية منطق التجربة العملية في المعيش اليومي، إلى حركة «تجسيدية» لامنطقية، خارج التجربة العملية و خارج واقع عالم الوجود. و من غير هذه الحركة الأنلوغية اللا منطقية، و اللا عقلانية، يفقد المصنَّع قدسيته، أو حتى وجوده.

في هذا المخاض الفكري يتحول نظام الحوار إلى نظام الإيمان؛ و هذا ما يفسر ظاهرة العلاقة القدسية بين المؤمن و المصنَّع. لا يتحقق ارتقاء المصنَّع المادي إلى مقام كيان المقدس، ما لم تبطل واقعية منطق نظام الدلالة، و استبداله بنظام لاعقلانية الإيمان. إن العلاقة بين المؤشِّر إلى و المؤشَّر إليه، في هذه الحالة، ليست إيصال معلومات، بل نقل حالة المادة من موقعها المادي إلى صفة لا مادية في المخيلة، فيكون الحوار في هذه النقلة قد تجاهل واقعية مادية و شكلية المُصنَّع، و بهذا يكون قد أبطِل منطق الحوار و التجأ إلى دلالة أنلوغية تداولية لاعقلانية.

حادي عشر : أنماط الكلجريات

تؤلف الكلجريات مجموعة من مفاهيم و عقائد و سلوكيات و قيم و طقوس يسخرها الفرد في تنظيم علاقات معيشه مع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية. و بقدر ما تنتظم هذه الكلجريات في رؤية الوجود بعامة في مجموعات مميزة، تصبح عندئذ أنماط كلجريات.

لقد ظهرت مع تطور حضارة الإنسان أنماط كلجرية متعددة، تبتكر و تتطور و تنضج، ثم تهرم و يزول البعض منها و تعاد صياغة البعض الآخر، فتمتد في الزمن بقدر ما يجد فيها المجتمع المُعين، بكونها فعالة في تنظيم المعيش. و هكذا تتكيف صيغ



الأنماط مع المتغيرات في البيئة الطبيعية و الاجتماعية، فيحصل التقدم الحضاري، أو يلتزم المجتمع صيغة ما فيخسر موقعه في آليات المنافسة فيزول مع الأنماط التي اعتمدها، و تنتقل حركة التقدم إلى مجتمع آخر مع أنماط مبتكرة، أو صيغ مستجدة منها.

تتمثل هذه الأنماط الكلجرية التي ظهرت مع تطور حضارة الإنسان في تنظيم العائلة، العلاقات الجندرية[١٠]: بين الذكور و الإناث، السحر، الدين، المنطق، اللاعقلانية، العنف، التسامح، الفلسفة، الكذب، السرقة، الغزو، الحرفة، الدقة في العمل، الأمانة، الصدق، التعليم، الاستمتاع، العبادة، و غيرها التي ابتكرها الإنسان في تنظيم معيشه اليومي.

لقد اخترت ثلاثة أنماط كلجرية هي: الأمثال و اللاهوت و الفلسفة، و سأبين صفاتها و وظائفها و أقارن بينها، بكونها أنماطاً كلجرية تنظم و تقود الفكر في التعامل مع متطلبات المعيش:

١ ـ الأمثال

ظهرت الأمثال في المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، و هي عبارات موجزة، بدلالات واضحة مبسّطة لسلوكيات معيّنة. و بسبب وضوحها و جدوى دلالاتها في تنظيم سلوكيات التعامل، لذا فهي تُعبّر عن مشاعر و أخلاق و ضروب تفكير الجماعة التي ابتكرتها و سخّرتها في تنظيم سلوكيات معاشها؛ فهي، إذن، وليدة تجربة معيش ذلك المجتمع.

للأمثال وظائف متعددة، بينها: إزالة الشكوك في سلوكية معينة، أو أنها أداة تسلية عن مآسٍ و فواجع، و بذلك تخفّف من وقعها على نفسية الفرد و الجماعة، كما إنها تؤلف قيادة و قيماً تربوية و تضامنية بين الجماعة لأنها أقوال مبسطة مختصرة، توضّح لطالب المعرفة و الطفل، ما يتعيّن أن تكون عليه السلوكيات المعتمدة.

يتصف التعامل مع الأمثال بحرية اختيارها بالرغم من متناقضات دلالاتها.

و تتميّز الأمثال، كنمطٍ في تنظيم سلوكيات التعامل، بكونها انتقائية و عفوية، كما إنها تهيىء للفرد مفردات مستقلة الواحدة عن الأخرى، لذا فهنالك مجال في حرية الاختيار.

---

(١٠) الجندر (Gender) هو الجنس من حيث الذكورة و الأنوثة.



٢ ـ اللاهوت

مع ظهور المجتمع الزراعي، ظهر المجتمع المركّب، حيث ظهرت التراتبيات الاجتماعية: ضمن العائلة و القبيلة و الطبقة. فظهرت السلطة المركزية و معها ضرورة تنظيمات اجتماعية تؤمن تماسكاً مناسباً، فظهرت مع الأديان المنظمات اللاهوتية التي تقوم بوظيفة إدارة و إدامة الرؤية الدينية، و ابتكارها أحياناً. أما ممارسة السحر فكانت ممارسة من قبل أفراد متطوعين غير متفرغين غالباً، و غير ملتزمين بنظام مدون إلزامي، بينما جاءت المنظمات اللاهوتية كمنظمات متخصصة و متفرغة، حيث تتضمن نصوصها اللاهوتية تصوّرات مبسّطة لهموم الوجود و إدارة المجتمع، فتؤلف المعرفة عندها طقوماً جاهزة من منظومات فكرية متكاملة و فوقية إلهية، و لذا فهي مغلقة و تفترض الالتزام الكلي، وبسبب هذا الالتزام تنقل وظيفة الإرادة و مسؤوليتها إلى خارج ذاتها.

٣ ـ الفلسفة

و مع تطور الإنتاج، و توسّع التجارة، و تطور العلوم المجردة المتمثلة بالفلك و الرياضيات، و ظهور الطبقة الوسطى من التجار و المزارعين في شمال شرق البحر المتوسط، ظهرت الديمقراطية و الفلسفة في المجتمع الإغريقي. و تسخر الفلسفة المنطق و المحاججة و المساءلة، من غير وجود مسلمات أو التزامات تحدد مسبقاً مجالاتها، سوى حجة التسلسل المنطقي، خلافاً لأنماط الكلجريات الدينية.

فالفيلسوف يطلب المعرفة من مساءلة المعرفة و تجربتها، و يبحث في الوجود و في حقيقة الوجود من دون أن يتساءل إلى أين سيجرّه هذا البحث، أو بأي مسلمة سابقة سيصطدم.

لذا لا يتردد الفيلسوف، أو يتعين هكذا أن يكون، عن ابتكار أي مسلمات جديدة كلما شعر و اقتنع بأن مسلماته دُحِضت عن طريق التجربة أو من قِبَل الآخر، فيعدّلها أو يستبدلها، لكي يلجأ إلى أخرى، لأن كل مسلّمة عنده مصدرها عقل الإنسان، و لذا، يجوز له و لغيره، أن يستبدلها؛ و هذا موقفٌ فكريٌ يتباين جوهرياً مع الفكر اللاهوتي.

فبينما تمتع مجتمع السحر البدائي بحرية اختيار السحر و الساحر، جاء مجتمع الأديان فألغى هذه الحرية و فرض الالتزام، و جاءت الفلسفة لتمنح الإرادة المفكرة حرية المساءلة.




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمـــــة

جدلية العلاقة بين التاريخ الاجتماعي و التراث العمراني

أولاً: الانحياز التام للثقافة العقلانية

حين طلب مني رفعة الجادرجي تقديم كتابه الجديد، ترددت كثيراً. فهو صاحب مدرسة معروفة في مجال فن العمارة، و من أبرز الباحثين العرب المتضلعين من دراسة الأسس النظرية والجمالية للعمارة، بعامة، من مصادرها الأساسية المباشرة، و العمارة العربية بخاصة. إلاَّ أنه، و بتواضعه المعروف، نبهني إلى أن الكتاب لا ينحصر ضمن الأطر التقليدية لفن العمارة، و أن فيه الكثير من الآراء والمقولات التي تدخل في صلب منهجية التاريخ الاجتماعي. آنئذ بدت لي المهمة ممكنة، لأن قراءة عمل الأستاذ الجادرجي وفق منهجية التاريخ الاجتماعي تبرز موقع العمارة في التراث الإنساني الشامل.

قدَّم الجادرجي بنفسه سيرة ذاتية مكثفة حول تطور علاقته بفن العمارة، وذلك في ثلاثة كتب. فقد امتدت دراسته لهذا الفن ما بين منتصف الأربعينيات و مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، و هي الفترة التي شهدت صعود مقولة **«حتمية التاريخ»** التي روجت لها أحزاب و منظمات يسارية في العالم كله. و على الرغم من بروز منظرين يساريين كبار من أمثال: أنطونيو غرامشي، و جورج لوكاش، و غيرهما من الداعين إلى قراءة معمقة لحركية الواقع واحتمالاتها المستقبلية، بهدف تطوير المجتمع و جعله أكثر قدرة على مواجهة المشكلات التي يعانيها، اكتفت النخب الثقافية اليسارية في الدول العربية بخاصة بترديد مقولات نظرية تحمل الكثير من سمات الجمود العقائدي، و تتبنى نظرية المراحل الخمس التي يجب أن تمر بها كل المجتمعات البشرية، و بصورة حتمية أو قسرية.



تحرر الجادرجي، منذ بداية تشكل وعيه النقدي، وحسه المرهف بالنظريات الجمالية الغربية التي تلقنها في جامعاتها و معاهدها، من كل أشكال الجمود العقائدي. و قد توصل في أطروحته الأكاديمية إلى أن جوهر فن العمارة يهدف إلى إرضاء الحاجة الاجتماعية إليها من خلال تكنولوجيا اجتماعية قادرة على تحويل المادة الخام إلى كيان معماري، و رفض جميع المقولات النظرية الأخرى التي تصر على إخضاع الظاهرات الاجتماعية لقانون الحتمية و تغفل عمداً دور الفرد الحر و الواعي في صناعة التاريخ و تطوير المجتمع.

تبنى الجادرجي مقولة نظرية تعتبر الركيزة الأولى في كتابة التاريخ الاجتماعي. و هي ترى أن إرادة الفرد الحرة تشكل الوسيط الحقيقي في مجال التفاعل بين الناس على أسس اجتماعية و ثقافية و اقتصادية متداخلة. و لا يتم ذلك التفاعل في أية ظاهرة اجتماعية إلاّ من خلال إرادة الأفراد الحرة، و سعي الناس إلى تغيير أنفسهم و مجتمعاتهم بصورة عقلانية و واعية. فطاقات الفرد، الفكرية و الجسمانية، هي بمثابة طاقة محركة للقوة الكامنة في الأشياء و في الجماعات.

و قد استنتج، بكثير من الدقة، أن تطور فن العمارة لا يعود إلى مقولات حتمية تسيِّر الناس بفعل قوىً خارجية بمعزل عن الإرادة الحرة للفرد أو باستقلال عنها. على العكس من ذلك، تعتبر إرادته و طاقته معاً المحرك الأساسي المباشر للتفاعل الجدلي بين المادة الخام و تحولاتها اللاحقة.

و انتقد بشدة الفهم الجامد للنظريات الجمالية التي تبتعد عن رؤية الجمال على أسس علمية متطورة باستمرار. كما انتقد أيضاً مبدأ الحتمية؛ لأن من يعتنقه يصاب بالعجز التام عن رؤية الظاهرات الاجتماعية على حقيقتها، فدراسة تطور الظاهرات الاجتماعية يحتاج إلى مقولات دائمة التطور بفعل التبدلات المستمرة على أرض الواقع، لا إلى قوانين ثابتة يتم من خلالها تفسير الظاهرات الاجتماعية و الاقتصادية و الفنية بصورة ميكانيكية، لا تقيم وزناً للإرداة الحرة لدى الأفراد و الجماعات، و بصورة أكثر تحديداً للقوى الحية و الفاعلة في المجتمع.

و نبَّه الجادرجي إلى أن التعامل مع الظاهرات الاجتماعية عبر مقولات الحتمية، و البناء التحتي مقابل البناء الفوقي، يحولها إلى مجرد ظاهرات طبيعية، أو مادية بحتة، أو ذات خصائص جامدة. و غني عن التأكيد أن هذا المنهج في التحليل يغيب المقولة الأساسية التي يتبناها الجادرجي، أي المقولة التي تقول إن الفرد قادر على تغيير ذاته، و إنه يسعى دوماً إلى تغيير المجتمع و العالم من حوله.

و لعل أبرز ما يميز مقولاته النظرية في هذا المجال أنه ربط بين مرحلة الحداثة



في مجال العمارة و بين التطور الفكري و الاقتصادي و الاجتماعي الذي شهدته بعض مناطق العالم، و بخاصة أوروبا، منذ القرن التاسع عشر. فالفكر العالمي المعماري المعاصر عبارة عن تواصل ثقافي متصل الحلقات. إلا أن جوهر المعاصرة في العمارة و فحواها مقتصران على الفكر الذي نشأ في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الصناعية ببريطانيا أول الأمر و بسببها، و قد ظهرت نتائجه أول ما ظهرت في تصميم الجسور و البيوت الزجاجية. ثم تبلورت تكنولوجيا الفكر الممكنن في منتصف القرن التاسع عشر، و ظهرت بعض خصائصه المتميزة في بناء القصر البلوري بلندن عام ١٨٥١. و أنجبت العمارة أشكالاً جديدة متوافقة مع الفكر التكنولوجي الصناعي الممكنن.

أكد الجادرجي أن الحضارة الأوروبية هي وليدة عصر النهضة الذي كان بدوره وليد إحياء العقل الإغريقي بصورة عقلانية و إبداعية، و شدد على أن ولادة المعاصرة جاءت كمنطلق لإحياء العقلانية الإغريقية، و بالتالي نبذ اللاعقلانية التي جاءت بها الهرمزية الهلينية و غيرها من الفكر اللاعقلاني و الغيبي منذ العهد الروماني. و توصل إلى موقف قاطع و مثير للجدل بقوله إن الفكر العربي بعامة لم يمر بمرحلة عقلانية يمكن أن يلتجئ أو يرجع إليها كما رجع الأوروبي إلى العقلانية الإغريقية. و لم يتمكن الفكر العربي حتى الآن من تجاوز الموقف القروسطي التقليدي من المعرفة، بصورة مقنعة تؤهله لمواجهة متطلبات المعاصرة بقدر ما تمكنت منه أوروبا تدريجياً، و خلال القرون الخمسة الماضية.

على سبيل المثال لا الحصر، ما زال التعليم عند العرب يختلف، من حيث الجوهر، عما هو عليه في المجتمعات الأوروبية، بسبب نقص المناعة العقلانية لدى الفكر العربي. و يفتقر المعلم العربي في مجال التعليم المعماري إلى المقولات النظرية في هذا المجال، و تتطلب مهنته منه جهداً أكبر مما تتطلبه مهنة زميله الأوروبي لكي يتمكن من تهيئة الطالب العربي فكرياً لتمكينه من التعامل الإيجابي مع مقومات المعاصرة، و بصورة ملائمة مع طبيعة التطورات المتسارعة في هذا الحقل المعرفي المهم.

و تتمحور المنهجية العامة في مجال فن العمارة لديه حول معايير ثلاثة: المعرفة الوصفية لخصائص الأشياء و الظواهر، و المعرفة المعنوية للعلاقات الاجتماعية بما في ذلك تحديد هوية المجتمع و خصوصيته و التراتبية الاجتماعية والطقوس الدينية و العادات الاجتماعية، و أخيراً المعرفة التي تعين البديهيات والمقاييس للأشياء و الظواهر الطبيعية و الاجتماعية. و يكمن دور المعماري، في إطار تلك المنهجية، بتحقيق أو تأمين حاجات ثلاث: الوظيفة النفعية التي ترضي المطلب النفعي،



و الوظيفة الرمزية التي تطمئن متطلبات هوية الفرد و الجماعة و تشمل العقائد و العادات و العلاقات الاعتبارية، و الوظيفة الإستيطيقية أو الجمالية بحيث تؤمن العمارة متعة إدراكية و بصرية و يتضمن التكوين المعماري فيها قيماً تنويعية مركبة تؤمن للناس المتعة و الاسترخاء النفسي.

هكذا، و بعد خبرة طويلة أمضاها في ممارسة التصاميم و متابعة التنفيذ على أرض الواقع، توصل الجادرجي إلى بعض المقولات النظرية المهمة في حركية العمارة بعامة، و العربية منها بخاصة، في حقلي النظرية و التنفيذ معاً.

ثانياً: التراث المعماري كوثيقة تاريخية

العمارة ظاهرة اجتماعية متعددة الغايات، و هي تستجيب لحاجات اجتماعية، و لمتطلبات العلاقات العائلية و الطبقية و التراتبية الاجتماعية من جهة، و لتبدلات التكنلوجيات المستخدمة في تصنيع المواد الخام من جهة أخرى. و هي تعبر أيضاً عن توق الإنسان إلى حياة أفضل، و سعيه نحو التنمية البشرية و المادية المستدامة، و شغفه بإبداع ظاهرات اجتماعية تخلد ذكراه. و بهذه الطريقة ابتكر الإنسان المفكر أنواعاً متجددة من العمارة كوثائق تاريخية دالة عليه، و ذلك في توسع دائم نحو معرفة أكثر توافقاً مع الواقع الاقتصادي و الاجتماعي الذي عاش فيه.

يرى الجادرجي أن الصيغة الأمثل للإنتاج لا علاقة لها بديمومة الشكل التقليدي و لا تقترن بعوامل تصنيعه، و بالتحديد الخصائص الواقعية للإنتاج، و إنما تقترن بعوامل اجتماعية أخرى، كالسياسة أو العقيدة أو العاطفة، فحلل الأسباب النظرية التاريخية لعدم جدوى الرجوع إلى الحرفة التقليدية، و إن الإصرار على الحفاظ عليها في الإنتاج البنائي بعامة يقود في الغالب إلى طريق مسدود. و هذه مسألة نظرية مهمة لا علاقة لها بالحفاظ على مكونات التراث و موجوداته، و كيفية صياغة معالمه وفق أحدث الطرق العلمية الحديثة.

إن حماية التراث علم قائم بذاته، إضافة إلى كونه واجباً إنسانياً ملقىً على عاتق البشرية بأسرها، و ليس على الأمم التي تحتضن أمكنة تراثية فقط، و كثيراً ما تكون عاجزة عن ترميمها أو صيانتها أو الحفاظ على معالمها. و الهدف الإنساني منه هو التوثيق العمراني، أي الحفاظ على العمارة كوثيقة تاريخية تتحول إلى كتاب مفتوح لجميع الناس. و لا تتضمن هذه العملية أية أهداف اقتصادية على الإطلاق. ناهيك بأن الحفاظ على المعالم التراثية هو المدخل الحقيقي لتأكيد هوية المجتمع و خصوصيته. أما الترويج لبعض المعالم التراثية لأسباب دينية أو سياحية أو عائلية فشيء آخر. ففي هذه



الحالة الثانية لا يعاد ترميم البناء التراثي أو تأهيله للحفاظ عليه كوثيقة عمرانية، و إنما لصيانة الشكل، بهدف إرضاء حاجات شخصية، أو عائلية، أو دينية، أو سياحية، أو تجارية أو غيرها. و هناك فارق كبير بين الحفاظ على التراث كوثيقة عمرانية، و بين صيانته و إعادة تأهيله و التلاعب أحياناً ببعض مكوناته الأساسية لكي تؤدي وظائف جديدة معاصرة تحافظ فقط على الشكل الخارجي للعمران كوثيقة تاريخية. و في حين يتوجب التقيد الشديد بالتكنولوجية التقليدية أو بأسلوب متوافق كلياً مع التكنولوجية الأصلية عندما يكون الهدف هو الحفاظ على التراث العمراني كوثيقة تاريخية يتم التحلل بصورة شبه تامة من تلك القيود عندما يكون الهدف إشباع حاجات سياحية أو تجارية معاصرة.

ثالثاً: مقولات نظرية لفهم تاريخية الفن المعماري

لكل ظاهرة اجتماعية، ومن ضمنها ظاهرة العمارة، بنية خاصة بها. و يقوم أساس نظرية العمارة على أن شكل العمارة المرئي هو محصلة تفاعل مسبق بين المطلب الاجتماعي للعمارة من جهة، و تكنولوجيا استحداثها من جهة أخرى. فالعمارة فن و تعبير عن عاطفة بشرية، و التفاعل معها يتم من طريق إسقاط العواطف الإنسانية على العمارة بهدف التمتع أو الإحساس الوجداني بها.

و هي جسم مادي تم استيلاده بنتيجة التفاعل الخلاق بين الفكر و المادة. لكنها، في جوهرها، تلبي حاجات الإنسان. فهناك إحساس طبيعي لدى الإنسان بالحاجة، و وعيها، و تعيينها، و القرار بإشباعها، و تسخير الفكر للتوصل إلى صيغة فكرية مناسبة للتعامل مع العالم الخارجي عن طريق تحويل المواد الخام إلى معالم مادية مناسبة.

يقدم تاريخ تطور العمارة فرصة بحثية ثمينة للتعرف إلى المقومات الاجتماعية و السيكولوجية و الدينية و الأسطورية و السحرية وغيرها التي تكمن في معرفة الظروف المادية لقيام تلك العمارة.

كما تقدم معرفة مباشرة بالتكنولوجية المادية والاجتماعية، و طرائق الإنتاج، و المكننة الاقتصادية، و التنظيم الاجتماعي، و أدوات الإنتاج التي استخدمت في تشييدها. و يستند التكوين الداخلي للظاهرة الاجتماعية إلى تفحص شتى العلاقات بين مقوماتها و ترابط تأثير كل منها في الآخر، و مدى القبول و الاستجابة للتأثيرات الخارجية أو رفضها. و تنقسم دورة الإنتاج إلى ثلاث مراحل: الرؤيوية، و التصنيع، و التلقي. و من خلال تفاعل هذه الركائز الثلاث تبرز جدلية



العلاقات كعملية انسجام أو تناقض بين الأضداد من خلال ترابطها لتشكيل كيان مادي.

فالظاهرة الاجتماعية هي من صنع الإنسان. و لا يقتصر دور الفكر على اكتشافها فقط بل هو ينصرف أيضاً إلى تحليل الأسباب الكامنة وراء نشوئها وتطورها. و هي تنقسم إلى أربعة أشكال: علاقات الفرد الاجتماعية مع الأفراد الآخرين، و مع المجتمعات الأخرى، و مع الرؤيويات الوهمية، و مع الإنتاج الصناعي الذي يتكون من الأعمال التي أنتجتها يد الإنسان في مختلف حقب التاريخ.

و ما يميز الظاهرات الطبيعية أنها نتاج أعمال لا يد للإنسان فيها. أما الظاهرات الاجتماعية فهي بالتحديد من صنع الإنسان. و العمارة هي الظاهرة الاجتماعية الأكثر بروزاً و ثباتاً لأنها صنعت من مواد صلبة، و منها ما له القدرة على الاستمرار قروناً طويلة.

على جانب آخر، تبرز إجراءات محددة من خلال عملية الترابط و التفاعل تشير إلى التناقض بين الأضداد الذي يؤدي غالباً إلى تغيير كمي يقود بدوره إلى تغيير نوعي. لذا، فإدراك تاريخ الأشياء ضروري لمعرفة واقعها لأنها جميعها في حالة إحداث و خلق مستمرين. و تتم عملية التغيير المنجز في غالبية الظواهر، طبيعية كانت أو اجتماعية، عبر ثلاث مراحل هي: الوجود الأولي للشيء، ثم تحوله إلى نقيضه، ثم المرحلة الجمعية أو اتحاد النقيضين.

و نظراً إلى الترابط الوثيق بين الإستطيقية والجمالية يصبح الفن المعماري ضرورة اجتماعية، أو أنه يفرض نفسه كضرورة اجتماعية على مستويين: **الأول**، لتطمين التعامل اليومي للحاجة الإستيطيقية، و **الثاني** من خلال التفاعل بين المادة والفكر. و تكمن أهمية الفن المعماري في كيفية تعامل المعاش اليومي معه. و أي موقف نظري لا يرجع إلى هذه الضرورة هو موقف ميتافيزيقي غيبي، لا يصف الواقع وصفاً يتمكن الفكر بموجبه من الوقوف على الظاهرة الاجتماعية و معرفة واقعها المادي. و يقوم الفن المعماري أيضاً بوظيفة البديل الذي يخفف من رتابة المعاش اليومي لكي يتمكن الإنسان بموجبه من تخفيف التوتر النفسي المتراكم بسب الرتابة المتأصلة في معاشه اليومي.

لذا يرجع تاريخ غالب الأعياد و المهرجانات و الكرنفالات، لدى الشعوب بعامة، إلى هدف أساسي هو إعادة الحيوية لحياة الفرد و المجموعة؛ فالأعياد، بهذا المعنى، ظاهرة اجتماعية في الأصل، هدفها تجميع الأفراد في زمن محدد مسبقاً و بموجب تقويم معتمد. و السبب الجوهري لجمعهم هو تحقيق وظيفة اجتماعية يتم



بموجبها تهيئة الظروف المناسبة ليتمكن الفرد من أن ينسحب موقتاً من رتابة المعاش اليومي و تخفيف التوتر النفسي المتراكم من جرائه. و هنالك سلوكيات مختلفة للمجتمعات البشرية في مجال منح الفرد فرصة الاسترخاء لتطمين الحاجة الإستيطيقية عن طريق المرح كما هو الحال في أكثر المهرجانات العالمية، أو تطمينها عن طريق الحزن الظاهري. و في هذا النمط من الاحتفال الجماهيري يصبح النحيب و البكاء وسيلة ظاهرة لتأمين مناسبة اجتماعية يستطيع الفرد من خلالها تخفيف التوتر النفسي المتراكم لديه.

رابعاً: التحليل العلمي لا المثالي للظاهرة الفنية

كان ابن خلدون من أوائل الباحثين العرب الذين صنفوا الظاهرات الاجتماعية على أسس علمية، و دعوا إلى تحليلها بعد مقارنتها بطبائع «علم العمران» الذي شكل منطلقاً مهماً لقيام علم الاجتماع، و من بعده علم الإناسة أو الأنطروبولوجيا الثقافية. فوقف الجادرجي موقفاً صارماً من إقحام التفسير الغيبي في تحليل أحداث التاريخ و وصف الظواهر الطبيعية و الاجتماعية.

الفن، و في صلبه فن العمارة، ظاهرة اجتماعية يمكن إخضاعها للتحليل العلمي من خلال التعرف إلى بناها السكانية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية. إلاّ أن صعوبة تحليل الظاهرة الفنية المعمارية تكمن في غياب المصطلحات و المفاهيم العلمية الدالة عليها. و مع أن الباحثين في الدول المتطورة توصلوا إلى صياغة مناهج دقيقة لمقاربة الظاهرة الفنية المعمارية من مختلف جوانبها، فإن باحثي الدول النامية، و منهم الباحثون العرب، لم ينجحوا حتى الآن في تقديم تفسير شمولي لهذه الظاهرة.

علل الجادرجي غياب التحليل العلمي للفن المعماري لدى العرب بوجود معوقات فكرية و لغوية تمنع قيام منهجية متكاملة لدراسة الظاهرة الفنية في المجتمعات العربية بأسلوب علمي، و من دون اللجوء إلى مصطلحات مثالية كالإبداع، و الإحساس المرهف، و جمالية الشكل و غيرها، فوصف هذه المعضلة بقوله: «**إن الفكر الكامن وراء هذه اللغة لم ينفض عنه بعد هيمنة السلطة، أي الدولة والدين... و لم يتمكن من إطلاق طاقاته في استحداث مفاهيم معاصرة يصف بموجبها ظاهرة الفن وغيرها من الظواهر التي تخصه... كما إن الحوار الثقافي الذي يهيئ لنا لغة التنظير، قد أهمل في الفكر العربي منذ القرن الثالث عشر، حيث أنهي عهد الفلاسفة العرب، بسبب تعارض هذا الحوار مع الغيبيات الدينية**».



خامساً: مخاطر عزل المصمم عن المصنع

منذ قيام المجتمع الزراعي الحضري قبل نحو ستة آلاف سنة، تبلور انفصام حاد بين المؤدي المصنع من جهة، والمؤدي المنظم الإداري من جهة أخرى. فانقسم المجتمع إلى قطبين: آمر و مأمور، الملك و الرعية. تسند الملك نخبة تعمل ضمنها حاشية القصر و الكاهن و القاضي و القائد العسكري و الإداري و غيرهم ممن يتمتعون بمركز السلطة على سلوكية الإنتاج ومراقبة المحاصيل. و في مواجهة هذا الحلف يقف حلف آخر يتكون من الفلاح و الحرفي و الجندي.

و جاءت الأديان لتقدم التبريرات الإيديولوجية لهذا الانفصام الاجتماعي و تعتبرها حالة قائمة منذ الأزل، و هي غير قابلة للتغيير إلا في عالم لاحق حيث يتساوى الجميع بعد الموت.

ابتليت المجتمعات العربية بأيديولوجية تبرر وتكرس حالة التفاضل بين القطبين و تمنحه طابع الشرعية الدينية باعتباره فكراً مقدساً. عد الموت آلية كالإبداع الظاهري، و تم التعاطي مع من يؤدي العمل اليدوي بأنه ينتمي إلى فئة اجتماعية تتصف بالعامية أو الدونية كالفلاح و الحرفي. و نشأت فلسفة مثالية اعتبرت العمل اليدوي سلوكاً دونياً يشير إلى انقسام المراتب و الطبقات الاجتماعية. و أعطت أهمية استثنائية للقوى البشرية التي لا تمارس الأعمال اليدوية و اعتبرتها طبقات مميزة، منها: الملك، و السياسي، و رجال الإدارة، و الكتاب، و الفلاسفة، و الفنانون و غيرهم. فانتقد بشدة الجهد المبذول انطلاقاً من تصنيفه جهداً فكرياً أو جهداً يدوياً، و شدد على توصيفه تبعاً لقدرته على تلبية حاجات المجتمع، و مدى تأثيره في إشباع مطالب الفرد و الجماعة.

و لاحظ بدقة أنه عندما أصبح التنظيم والتوقيت للانتفاع عن طريق الآلة و المكننة، فقد العامل المصنع دوره الفكري بهذا الموقع الجديد و العلاقة بالإنتاج، أي فقد آنية القرار التي كان يتمتع بها عندما كان حرفياً. و بقدر ما كانت تتم المكننة لعملية التصنيع و برمجة إدارتها مسبقاً، كان يتم عزل الفكر المؤدي إلى الآني الحرفي و قد ألغي الكثير من دوره السابق في الإنتاج. و بسبب هذا العزل فقد الفكر المبرمج تماسه المباشر مع عملية التصنيع، و بسببه أيضاً اكتسب المصمم أو المعمار المعاصر مكانة أكاديمية مرموقة و مرتبة اجتماعية عالية، إلا أنه فقد تماسه الآني مع المتطلبات الحقيقية للتصنيع. فالربط بين المصمم والمصنع فكرياً ينطوي على تنازل المعمار عن مرتبته الاجتماعية، و هو ما لا تود منهجية التعليم الأكاديمي التنظير فيه و لا السعي إلى تحقيقه.



استمر الفكر الأكاديمي في عزل نفسه عن عمليات التصنيع و حصر التعليم في التنظير، و كتابة تاريخ العمارة في مسألة شكلية الشكل لا غير، و انحصر النقاش الأكاديمي في جمالية الشكل و أفضليته ذوقياً أو دينياً أو وجدانياً أو رسمانياً و تميز طرزه غوطياً أو كلاسيكياً.

أما ظاهرة الفصم بين التنظير و التصميم و التنفيذ فحالة مستحدثة، ولاسيما في العالم الثالث و ذلك منذ مرحلة الاحتكاك المباشر و الكثيف بالخارج. و قد تطورت ظاهرة المكننة و هيمنة الأكاديمية على العمل المعماري إلى زيادة الفصم بصورة مضاعفة، و برزت تأثيراتها السلبية في مختلف مجالات العمارة العربية. فابتعاد الفكر المعماري عن الممارسة الفعلية حالة سلبية، لأن الفكر عندما يعمل بصورة مجردة و من دون تماس مع الواقع المادي يتحول إلى فكر تجريدي لا يدرك التبدلات الحقيقية التي تحصل في المادة أثناء عملية التصنيع.

نتيجة لذلك قادت شكلية الشكل إلى رداءة الإنتاج العام أو الاهتمام بأحد جوانبه فقط و هو شكلية الشكل و جماليته، و تم تجاهل إنتاجية التصنيع الممكنن، و المتطلبات الاجتماعية المعاصرة، و بخاصة مسألة الرعاية الاجتماعية، و متطلبات الفرد العادي كالإسكان الصحي، و المساحة المريحة، و جمالية المكان، و نظافة البيئة، و الخصوصية الثقافية و الحضارية للعمارة من حيث ارتباطها التاريخي بالهويات الإثنية و التراثية المحلية، و غيرها.

لام الجادرجي الهيئات الأكاديمية و المهنية التي تناست البعد الإنساني في فن العمارة الحديثة و لم تتنبه إلى ضرورة عقلنتها؛ فبدلاً من مواجهة سلبياتها البارزة للعيان، ساعدت على نشر نظريات تجريدية جديدة، بتسميات مختلفة، إلا أنها لم تكن في جوهرها سوى عبث فكري. فقد اقتصر الجهد على استحداث أشكال معمارية تتنافس في ما بينها. و انقلب دور المعماري من باحث في جماليات شروط السكن الصحي و البيئة النظيفة إلى مروج لبهرجة رأس المال. و شجعت الأوساط الأكاديمية لعبة التجريد الشكلي إلى حدودها القصوى وصولاً إلى ابتكار أشكال نظرية غير قابلة للتحقيق على أرض الواقع. و تم تفسير تلك الظواهر بأنها مجرد ردات فعل على رتابة النماذج المعمارية الحديثة. فاستبدل عالم الحداثة الرتيب بعالم ما بعد الحداثة بطراز مبهرج و مزركش، و انتشرت منهجية التوليف الاعتباطي لنماذج متعددة من دون مراعاة لجدلية المكان و الزمان.

بعبارة موجزة، خلال تاريخها الطويل أقدمت العمارة الحديثة الدولية على ثورة فكرية تقدمية إنسانية. إلاّ أنها تجاهلت الخصوصية الإقليمية و افترضت أن متطلبات



المكننة المعاصرة تستلزم اختزال التنويع إلى الحد الأدنى. و غالباً ما تحولت البيئة التي أنتجتها العمارة الحديثة في كثير من المدن الحديثة إلى أماكن تستدعي الكآبة، و تحتضن مراكز للإجرام أحياناً.

و بحكم طروحاتها الوحيدة الجانب والتي ترفض التنويع في التكوين البصري، لم تتمكن العمارة في عصر الحداثة من استحداث عمران بالمفهوم الإنساني، فغلب عليها طابع التبسيط، و تكرار النماذج، و الرتابة، و عقم التكوين البصري الجمالي.

و مع تكاثر الأعداد السكانية و تمركزها في أماكن جغرافية ضيقة، ظهر تلوث البيئة الاجتماعية و الطبيعية بصورة بشعة، و ذلك في ظل غياب أي رادع سياسي أو ديني أو أخلاقي قادر على التصدي لتلك المشكلات التي تسيء إلى إنسانية الإنسان. و نتج من ذلك تلوث البيئة الجغرافية بسبب التصنيع الممكنن بصورة غير عقلانية، و سعي دائم إلى تحقيق أرباح سريعة، و عدم التزام المهندس المعماري المبادىء الخلقية في تقديم سكن مريح يليق بالبشر ولا يمتهن كراماتهم ككائنات إنسانية ذات حقوق مكتسبة يجب الحفاظ عليها. و برز إرباك كبير في الفكر المعماري مقرون بعدم وضوح الدور المنوط به لبناء مجتمع الرعاية و الرفاه الاجتماعي، و تجاهل مشكلات التلوث البيئي و الاكتظاظ السكاني و التشوه الذوقي. و تم ذلك تحت وطأة الربح السريع الذي تسعى إلى تحقيقه قوى رأسمالية جشعة ذات طابع طفيلي، تقوم على المضاربات العقارية، و مخالفة أبسط المبادىء الإنسانية و الخلقية.

هكذا ولدت عمارة ما بعد الحداثة على قاعدة احترام التكوين الشكلي فقط، و تجاهل الموقف الاجتماعي و الإنساني، و عدم الاهتمام برفاه المجتمع و الرعاية الاجتماعية، و اتجه بعضها إلى بناء عمارة بمواصفات تكنولوجيا مجردة من المبادىء أو القيم المثالية، و لا تسعى إلى إشباع الحاجة الجمالية لدى البشر.

سادساً: موجبات بناء منظومة فكرية للفن المعماري العربي

عبّر الجادرجي عن إيمان راسخ بأن ممارسة العمارة كمهنة و فن و إنتاج هي الآن في أزمة حادة في مختلف مظاهرها، و أنها واحدة من أزمات فكرية و إنتاجية كثيرة يعيشها العالم العربي في جميع دوله، و وصف أسباب الأزمة المتفاقمة بإرجاع جذورها إلى مرحلة دخول التكنولوجية المعاصرة قبل أن تهيئ تربة المجتمعات العربية لاحتضانها و تنميتها بصورة سليمة.

و امتلاك التكنولوجية الاجتماعية هو القطب المعادل للحاجة الاجتماعية التي



ينبغي إشباعها من خلال توليد طاقات عربية مبدعة في مجال العمارة الحديثة، و الحفاظ على البيئة، و تنمية الذوق الجمالي لدى الناس؛ فالعمارة المحلية و الإقليمية هي التي ينجبها الفكر المعماري للأمة أو القطر، و الإبداع في مجال العمارة هو الجهد الفكري و التلقائي الذي تكتمل حصيلته باستحداث قيم و أشكال جديدة، إضافة إلى المخزون التراثي الذي ما زال فاعلاً، ما يجعل نظام القيم في حال تغير ديناميكي. و قد يتحقق الإبداع من جراء التفاعل مع الداخل أو التأثر بالخارج، أو الدمج بينهما في عملية إبداعية متجددة باستمرار.

لذا، لا بد من مواجهة تلك الأزمات، و تحديداً على مستوى فن العمارة، و استحداث استراتيجيات جديدة للتغلب على الأزمات، وإيجاد التوازن بين موجبات الحفاظ على التراث من جهة، و دخول عالم العمارة المعاصرة من دون خوف أو مركَّب نقص من جهة أخرى.

لكن المعماري المحلي عاجز عن استحداث الطرائقيات الإنتاجية والقيم المعاصرة ما لم يكن على تماس و تفاعل مستمرين مع التقنيات و القيم العالمية، لا في العمارة فحسب، بل في مختلف العلوم و الفنون الأخرى. في الوقت عينه، لا بد للفكر المعماري العربي من وضع خطط شمولية تؤمن له استحداث تقنيات و قيم معمارية معاصرة خاصة به. و مع دخول الفكر العلمي المستورد من الخارج و احتلاله المرتبة الأولى في عملية الإنتاج، بات الفكر الحرفي التقليدي في حالة منسية، و دخلت العمارة العربية في دوامة مفرغة من تقليد النماذج الغربية. فاكتفت العمارة العربية بما هو مستجلب من نماذج للعمارات في الخارج، و فقد الفكر الحرفي التقليدي قدرته على التفاعل مع المستجلب بصيغته الجديدة و بات مجرد تابع له. لذلك دعا الجادرجي إلى استحداث المبادىء النظرية و العملية، بما فيها القيم المعمارية، لبناء عمارة عربية معاصرة و متميزة. فالفكر المعماري العربي بحاجة ماسة إلى بناء منظومة فكرية، و مؤسسات علمية، و ابتداع تقنيات حديثة تسمح له بالتمايز عن غيره من الفنون المعمارية العالمية في إطار معاصرة معولمة يشارك فيها الجميع. و بمقدار ما ينجح الفكر المعماري العربي في توليد مقومات معمارية متوافقة مع ماضيه و مع حاضره، يفتح أمامه باباً مشرعاً لبناء مقومات مستقبلية تميزه عن سواه من الفنون المعمارية العالمية من دون أن تبعده عن كل فن إبداعي عالمي.

ففي جميع مستويات الإبداع الفني، يبقى المبدع الفرد الركيزة الأساسية لكل إبداع. لكن تمايز المدرسة العربية في العمارة رهن بقدرتها على صهر المعاصرة مع التراث، و ابتداع التقنيات التقليدية و القيم الجمالية الملائمة لها. فلا معنى للحنين الدائم إلى الحرفة بعد زوال ركائزها، و الاستعاضة عن الإبداع الحرفي باستخدام



أساليب ممكننة حديثة. و الأسلوب الإنتاجي الممكنن يُفقد الشكل الحرفي أو التقليدي خصائصه الجمالية التي يرجع تكوينها إلى الصناعة اليدوية.

سابعاً: هل المعاصرة تحديث للتراث التقليدي؟

يتمثل التقليد بانتقال المعرفة من جيل إلى جيل، و من المعلم الكبير إلى المبتدىء الصغير و ذلك من طريق تكرار الممارسة نفسها. فالتقليد يفضي إلى معرفة مكررة لا تقبل التطور، و هي لا تخضع لضرورات التعديل بل تتجنبه لأنها اكتسبت صفة رمزية كالتي تتمثل بطقوس دينية. لقد كانت معرفة محتكرة من قبل فئة من المصنعين من دون غيرهم للحفاظ على «سر المهنة»، و يشكل التقليد عاملاً أساسياً في منع قيام التغيير بسبب سهولة التلقين، و الحفاظ على معيش القوى المستفيدة من الحرف التقليدية، و الطقوس الاجتماعية و الدينية المرتبطة بعملية الإنتاج التقليدي. في المقابل، بعد أن تحرر الفكر الغربي العلمي من الاعتقاد الأعمى و هيمنة السلطة الفوقية، الدينية و المدنية، تحول العلم إلى سلاح نظري لفهم الواقع بهدف تطويره و تغييره. إن العالم المعاصر لا يعتبر النظرية العلمية أكثر من تعميم مناسب و مفيد في تفسير الظاهرات الطبيعية، و أسلوب التعامل معها. و قد منح العالم نفسَهُ الحقَ في الشك لإثبات الفرضية باليقين العلمي. و من دون هذا الاستقلال المنهجي سيبقى الفكر العربي المعاصر معوقاً، و في الحصيلة العامة تابعاً للفكر الغربي، في العمارة وغيرها من الفنون و العلوم، و سيستمر الفكر الغربي في تحديد المبادىء الرئيسية للعمارة العربية.

هكذا أصبح هذا الاستقلال الفني المعماري العربي ملحاً، و بخاصة في الآونة الأخيرة بعد أن هيمن الفكر الديني الشعبي على فكر الصفوة في المجتمعات العربية، و قبول غالبية هذه الصفوة بهيمنة ريفية متخلفة. و قد نبَّه الجادرجي إلى أن تحقيق العمارة المعاصرة يفترض مسبقاً تسخير تقنيات معاصرة من أجل تلبية حاجات معاصرة. لذا، فاللجوء إلى تقنية غير معاصرة أو نقل أو تكرار الحرفية التقليدية في الزمن المعاصر هو عمل معوق لاستحداث عمارة عربية معاصرة.

ثامناً: الجادرجي رائد التجديد النظري في البحث المعماري

عرف الجادرجي كيف يتعامل مع التراث المعماري انطلاقاً من نظرة موضوعية لا تفصل الشكل المعماري عن سياقه التاريخي، و لا تبقيه أسير تصورات دينية أو قومية، أو تنتقي منه بعض المعالم بصورة اعتباطية لتعيد صياغتها وفق مفهوم نظري يتلاءم مع تطور التكوين الشكلي المعاصر. و قد تعاطى مع فن العمارة من موقع تحرير التراث من القيود السابقة و صياغة هذا الفن على أساس نظرة عصرية حرة و متفلتة



من الهموم القومية و الدينية. و هو يرى أن هذه الطريقة هي الفضلى التي تعطي التصميم الجديد طابع التنوع، و التعبير عن هوية معاصرة بلون محلي.

على جانب آخر، نظر الجادرجي إلى مقومات المعاصرة في العمارة انطلاقاً من إشكاليات التشخص Individuation في مقابل التفرد Individuality . ففي حين يرمز التفرد إلى عزل الذات عن مرجعية المجتمع، يسعى التشخص إلى عزل الذات عن مرجعية المجتمع بحيث يمنح الفرد نفسه حرية التفرد و يعترف له المجتمع بهذه الحرية. و قد ظهر موقف مماثل في القرن الخامس عشر في إيطاليا، و كان من أهم مقومات ظهور المعمار الحديث. و سرعان ما عرف فن عصر النهضة ظهور الفنان و المعمار المعاصرين اللذين مهّدا الطريق للبحث في جدلية الترابط بين وجدان المعمار المعاصر و وجدان المجتمع و همومه.

و من خلال التركيز على وجدان المجتمع حلل الجادرجي مفهوم الحاجة ضمن ثلاث مقولات: النفعية Utilitarian Need التي ترضي رغبة الإنسان في ديمومة البقاء و الحاجة الرمزية Symbolic Need التي تشبع متطلبات الهوية الذاتية و الجماعية، و النظرة إلى الوجود بما في ذلك مقولتا البقاء و الزوال. أما الحاجة الثالثة فهي الحاجة الإستطيقية Aesthetic Need التي ترضي متطلبات الاستمتاع بالوجود، و منح الوعي الإنساني قيمة و معنىً لوجود الإنسان.

و عن علاقة العمارة بسيميائية Semiotics الدورة الإنتاجية، يشير إلى وجود حوار متميز في مختلف مراحل الإنتاج التقليدي، بين المؤدي الفاعل مقابل المؤدي المتلقي. في الوقت عينه، يقوم حوار داخل الدورة الإنتاجية بين الذات الفاعلة و الذات المتلقية لذات فعلها و تصورها و تأملها، و لديه موقف متميز في فهم علاقة العمارة الحديثة بالمكننة Mechanization . فهو يرى أن المكننة أحدثت تغيراً جذرياً بين الذات المتفاعلة مع خصائص المادة. فأثناء الإنتاج الحرفي يحصل تماس الفرد بصورة مباشرة مع المادة، في حين يفتقد العامل في الإنتاج المكنن هذا التماس بسبب توسط الماكنة بين الذات و التغير الحاصل في المادة الخام. و قد استمرت علاقة التماس المباشر بين الفكر والعاطفة منذ أن ظهر الإنتاج البشري حتى ظهور المكننة في نهاية القرن الثامن عشر. لقد جاءت المكننة لتعطل هذا التماس، ما أدى إلى ظهور تغير جذري في تاريخ الإنتاج و العمارة و الحضارة الإنسانية. مرد ذلك إلى وجود اختلاف جذري بين الإنتاج الحرفي و الإنتاج المكنن. و بالتالي، لم يعد بالإمكان الرجوع إلى الشكل التقليدي و إعادة إنتاجه، لأن علاقة التماس مع المادة و الإحساس بها قد تغيرت بصورة واضحة. و بعد أن ظهرت العمارة الحديثة، بات المعمار عاجزاً عن تحقيق عمارة حديثة ما لم يعِ هذا التحول الجذري في الإنتاج. كما أن الرجوع إلى



الشكل التقليدي من طريق إحياء التراث المعماري القديم يعني بالضرورة تجاهل هذه النقلة الجذرية في تاريخ الإنتاج.

و في بحثه في بنيوية العمارة Structure نبه الجادرجي إلى ضرورة التمييز بين مفهوم البنى Construct مقابل البنيوية. فبنيوية العمارة تتضمن مراحل الإنتاج و تعدد الحاجة، و هي قائمة في كل زمان و مكان من دون أن تتغير، في حين أن البنى هي إحدى صيغ تحقيق الإنتاج في الزمان و المكان، و هي تتنوع بأشكال مختلفة. و من خلال فهم هذا التمايز يرتقي البحث النظري إلى مستوى يؤهله لفهم بنيوية العمارة.و أولى أهمية خاصة لتلوث البيئة المعمرة Pollution of the Built Environment، و أبرز أثره في سيكولوجية أفراد المجتمع. فتلوث العمارة يجعل الحس الإستطيقي لأفراد المجتمع يتعاملون مع معالم ملوثة بصورة مستمرة، بحيث تتبلد لديهم الحاسة الإستطيقية، أي الحس بجمالية الأشياء، و بخاصة في مرحلة نمو الحس لدى الأطفال.

أما في مجال الحداثة و ما بعد الحداثة، فقد أولى الجادرجي هذا الموضوع أهمية خاصة انطلاقاً من فهم دقيق لحركة التطور التاريخي للحداثة. فقد ظهرت الحداثة في أواخر القرن الثامن عشر، و هي لما تزل مشروعاً معرفياً و وجدانياً و إستطيقياً غير مكتمل، في حين أن ما بعد الحداثة ليس سوى إحدى مراحل مشروع الحداثة الذي ينبني على متطلبات المكننة والرؤية الجديدة للمجتمع المدني، و لإنسانية الإنسان. وهناك مقولات نظرية تقول إن الدور التاريخي للحداثة قد انتهى. لكن هذا الفهم لا يجافي الحقائق التاريخية فحسب، بل هو أقرب إلى السذاجة الفكرية. فهو يعطل عملية الإدراك العلمي لمراحل تطور الحداثة، و يربك الكثيرين عند تقديمهم فهماً رصيناً للحداثة؛ و ذلك، لا يعني ان الحداثة بريئة من عيوب كثيرة يتعين تشخيصها و معالجتها. لكن المطلوب إبراز الوظيفة التاريخية لفكر ما بعد الحداثة من دون التنكر لفكر الحداثة، أو التظاهر غير المقنع بتجاوزها.

تبقى ملاحظة أخيرة، هي أن الجادرجي كان من أوائل من نبَّهوا إلى مفهوم الإبتمال Optimality في العمارة، و هو يقوم على مبدأ التوازن بين استنفاد الطاقة مقابل إرضاء الحاجة. إن حالة الإبتمال تجد تفسيرها في التوازن بين إنفاق الطاقة و إرضاء الحاجة. و هذا المفهوم يقدم تفسيراً عقلانياً لمختلف قيم الفنون و العمارة، و من دونه يرتدي مفهوم القيم طابعاً غيبياً. و تكمن أهمية هذا المفهوم أيضاً في أنه يهيئ قاعدة مادية لاستحداث القيم، بما في ذلك قيم الجمال. كما إنه يبني قاعدة معرفية مادية لتقييم تطور العمارة و الفنون في مختلف مراحل الحضارة الإنسانية.



أخيراً، تحدث الجادرجي مطولاً عن مفهوم المقدس، و العمارة المقدسة، فرأى أن المقدس يكمن في انتقال التعامل مع الأشياء و الأحداث و المعالم المعمارية و الفنية من موقف منطقي إلى تعامل لا منطقي، كانتقال الخشبة إلى الصليب، و انتقال الحجرة إلى المعبد، و انتقال الورقة و الحبر من كونهما مادة إلى كونهما نصاً دينياً مقدساً. و أشار في معظم دراساته إلى مسؤولية المعمار أمام المجتمع، و مسؤولية المجتمع تجاه المعمار. و ما لم يُصر إلى وعي هذه المسؤولية المتبادلة وعياً حقيقياً، سيعجز المجتمع عن تحقيق عمارة تليق بإنسانية الإنسان، و بوجدان المجتمع. و النتيجة المرتقبة لغياب وعي المسؤولية هي هيمنة نزعة التفرد و عزلة المعمار عن هموم مجتمعه. و قد ساهم الجادرجي شخصياً، من خلال أعماله المعمارية المتميزة والمنتشرة في كثير من المناطق العربية، في صهر المعالم التراثية بالمعاصرة في كينونة واحدة مؤقلمة تبعاً لظروف المناخ وجماليات المكان. و على الرغم من تقديره الإيجابي لمختلف أشكال العمارة العربية المنتشرة في أكثر من بلد عربي، كان ينبّه دوماً إلى مخاطر اختزال العمارة العربية بأحد رموزها، كالعمارة الطينية الريفية و منها العمارة اليمنية. فالعمارة الريفية، من حيث إستيطيقية التطور الحضري و التقليدية العامة، لا تشكل سوى جزء صغير من حركية التطور الحضري الذي أنجزته الحضارة العربية في أرقى تجلياتها، و بالتالي، لا يمكن حصرها بنموذج التراث المعماري الريفي، و لا في النموذج اليمني، و ذلك، على الرغم من أهمية و جماليات هذين النموذجين.

هناك الكثير من التراث المعماري العربي الذي ما زال شاهداً حياً على حضرية الفن المعماري العربي في كثير من الدول العربية، وصولاً إلى الأندلس و غيرها. و لا بد للمعمار العربي من السعي المستمر ليبقى على تماس مباشر مع النظريات المعمارية التي تنتجها مراكز الدول المتطورة. و لقد قدم الجادرجي نموذجاً متقدماً جداً لقدرة المعمار العربي على مواكبة مسار التقدم المعماري العالمي من جهة، و انتزع لنفسه موقعاً متميزاً في شبكة الثقافة العالمية من جهة أخرى.

و بحصوله على استقلاله النسبي عن الفكر الغربي والعالمي بعامة، و ابتعاده الطوعي عن هيمنة ما هو سائد من التراث المحلي، تحول الجادرجي إلى نموذج يحتذى في إقامة التوازن الإيجابي بين الفكر العالمي و الفكر التراثي التقليدي العربي.

و النزوع إلى الاستقلال لديه لا يعني أبداً رفض الآخر أو وضع الأنا في مواجهته، بل قيام المعمار العربي بنوع من الارتباط التفاعلي بشبكة الثقافة المعمارية العالمية، بعد امتلاك خصوصيات الثقافة التراثية المحلية و اتخاذ موقف إيجابي منهما، و نصح بمواكبة المعمار العربي أحدث نظريات و تقنيات العمارة في المراكز العالمية



المتميزة، فهي ضرورة ملحة في الزمن الحاضر، و ستبقى كذلك في المستقبل. لقد أصبحت خصائص العمارة المحلية المعاصرة جزءاً لا يتجزأ من ثقافة كونية الطابع. و لم يترك التطور الاقتصادي و السياسي العالمي المتسارع مجالاً للمجتمعات المحلية ولم يبق لها حتى خيار العزلة الطوعية. إنه ليس بمقدور أي منها، عربية أكانت أم غير عربية، الانعزال عن المجتمعات الأخرى تحت ستار الهوية، و الخصوصية، و قداسة التراث.

ختاماً، لقد انفتحت آفاق الثقافة و الفنون، و منها فن العمارة، على متطلبات عصر العولمة، و باتت المواجهة الثقافية تتطلب المزيد من معرفة الثقافات المعولمة بهدف التفاعل الإيجابي معها، و التخفيف من سلبياتها الكثيرة، و في طليعتها تهميش الثقافات المحلية و تشويه معالم تراثها التقليدي.

مسعود ضاهر

بيروت، آذار/ مارس ٢٠٠٦



الفصل الأول

جدوى رصيد السلف في تكوين المعيش المعاصر(*)

(*) هو في الأصل جزء من ورقة قدمت إلى: ندوة «إشكالية النظرية و التطبيق في العمارة التقليدية» التي نظمتها جمعية المهندسين البحرينية في البحرين بتاريخ ١٦ ـ ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥. و في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩٥)، ص ٤٨ ـ ٦١.


مكتبة
الفكر الجديد

تمهيـــد

شرع الفكر العربي الطليعي، في مواجهة المركزية الأوروبية في مجال العمارة والفن، في استحداث مُصنَّعات تخصّ هويته، و ذلك، ابتداء من أوائل الأربعينيات، بموقف حسن فتحي من العمارة في مصر، و موقف جواد سليم من الرسم و النحت في العراق؛ أي منذ أن وعى هذا الفكر ضرورة تجاوز هيمنة عالمية الغرب خصوصيته. و باستحداث هذه المُصنَّعات يكون هذا الفكر قد اتجه إلى استحداث خصوصية معاصرة لنفسه، أي استحداث مقومات لهوية مستقلة غير تابعة. كان بين ما أقدم عليه في سبيل تحقيق ذلك، هو اللجوء إلى مرجعية خاصة به، و ذلك بالرجوع إلى رصيد السلف، أي إلى خزين المرجعية التقليدية، و الاستفادة من بعض مقوماتها المعرفية و معالمها الشكلية في استحداث معالم تحمل دلالات تشير إلى كيان هوية جديدة يواجه بموجبها متطلبات المعاصرة. فأخذت هذه المفاهيم تتبلور و تنضج في الخمسينيات و الستينيات، و ظهرت معالم هذا المنحى في نتاج بعض المعماريين و الرسامين. إلا أن هذه المحاولات بقيت تجريبية تقتصر على بعض الطليعيين، و لاسيما الفنانون و المعماريون منهم.

تبدل الوضع في بداية السبعينيات و تفاقمت حدته، حيث أصبحت مسألة التعامل مع معالم رصيد السلف أمراً يشغل بال معظم المعنيين بالفكر المعماري و الفني في العالم العربي، بقدر ما كان هؤلاء يسعون إلى استحداث هوية جديدة و معاصرة. و يعود سبب هذا التحول إلى الارتباك المتسارع والشديد الحاصل في مقومات المجتمع العربي بعامة. إن دواعي هذا الارتباك ترجع إلى الفشل الواضح لغالبية السلطات الحاكمة في أرجاء العالم العربي في تصديها للهيمنة الغربية على مختلف مجالات المعيش في المجتمع، بما في ذلك انهيار منظوماتها الاقتصادية أمام قوى الاقتصاد العالمي، و فشلها في تهيئة الظروف المناسبة لاستحداث مؤسسات المجتمع المدني التي تشارك في قرار الحكم و إدارة المجتمع، و تعطيلها الأنظمة البرلمانية التي كانت قائمة تحت المظلتين الفرنسية و البريطانية، و تأسيس أنظمة استبدادية في مختلف أرجاء هذا العالم. و بهذا كانت مختلف السلطات قد سلبت الفرد العربي فرضة التهيؤ لمواجهة متطلبات



المعاصرة و التفاعل معها تفاعلاً مناسباً في هذه الظروف الحرجة من مراحل تطور تحول عالمه من عالم القروسطية إلى عالم المعاصرة. كان هذا إضافة إلى انهيار قواتها و أنظمتها المسلحة أمام قوات أجنبية، و غير ذلك من مظاهر المعاصرة و إحداثياتها المثبطة التي يتعرض لها المجتمع العربي، كمجموعة و أفراد معاً.

أدى هذا الارتباك في معيش الفرد العربي إلى إرباك هوية كثيرين من أفراد المجتمع. فأخذ الفكر العربي يفتش عن معالم لتقويم هوية جديدة يتمكن بموجبها من مواجهة التغير الحاصل في معيشه. فعمت موجة انتقاء معالم من المرجعية التقليدية، بهدف تسخيرها في استحداث شكلية للمُصنَّعات تحمل دلالات تشير إلى هوية تعبر عن طموحاته، كما تخفف من ارتباكه عند مواجهة متطلبات المعاصرة. و كان بين الاستراتيجيات التي اعتمدت في مواجهة حالته المرتبكة الركون إلى الغيبيات، و بخاصة تلك المنتقاة من المرجعية التقليدية. إن مثل هذا الركون إلى غيبيات رجوعية يسخرها الفكر ليحتمي وراءها، و تمنحه، في الوقت نفسه، فترة زمنية ليتمكن خلالها من استيعاب التغير المركب و المرتبك في المعيش، بقدر ما تؤمن له هذه الرجوعية الاستقرار النفسي في هذه المرحلة المتأزمة في معيشه المتغير. هنا يكمن مصدر اندفاع الكثير من الفنانين و المعماريين إلى نهج رجوعي و رجعي في مواجهة متطلبات المعاصرة.

و هكذا أصبح دعم هوية الفرد العربي من طريق تأمين مؤشرات جديدة تدعم استحداث هوية مستحدثة مسألة ملحة. وبرزت في هذه المواجهة بدائل متعددة من الاستراتيجيات، بعضها واقعي وعقلاني، و بعضها الآخر لا عقلاني و أخرق. إن اللجوء إلى معالم رصيد المرجعية التقليدية، يكون في الواقع اللجوء إلى معالم قائمة و مجربة. و لذا، يكون تسخيرها لهذا الغرض حلاً سهلاً، و منالاً آنياً ومريحاً نفسياً أيضاً. لقد أصبح التعامل مع معالم منتقاة من هذا الرصيد، أو التكيف مع معالم منه، مسألة يعتني بها الفكر الفعال لدى قادة المجتمع: المخُطِّط و المُصمِّم و المُصنِّع، على السواء.

إلا أن تعدد هذه الاستراتيجيات الناشئة، بسبب تعدد الأهداف وارتباك بعض منها، أدى إلى تخبط هذا الفكر في نهجه عند التعامل مع مقومات رصيد السلف و مع معالمه. و هنا يكمن سبب الحيرة التي يعانيها الفكر العربي في تعامله مع رصيد السلف. و أصبح السؤال المحير: كيف يتعين أن يسخر هذا الرصيد في استحداث معالم تشير إلى هوية جديدة تخصه؟ أي، ما هي المعالم الصالحة في هذا الرصيد لانتقائها و إدراجها، أو صهرها في مُصنَّعات المُعاصرة؟ و لِمَ هذه و ليس غيرها؟ و أي منها يجوز اعتبارها من المقومات المناسبة لاستحداث معالم للخصوصية التي يصبو إليها؟ و ما هي الاستراتيجيات التصنيعية المناسبة لتحقيق معالم تخص الهوية



الجديدة؟ و ما هي التقانة المناسبة التي تسخر في هذا التعامل؟ و هل يتعين أن نستوردها أو أن نستحدثها محلياً و كيف يتم ذلك؟ و ما هي الحالة المتوازنة بين هاتين الاستراتيجيتين؟ ثم ما الذي يتعين أن يكون عليه الموقف من المعالم الحديثة و العالمية المستوردة، و المصنعات التي تحمل هذه المعالم التي أصبح الفرد العربي يواجهها في معيشه اليومي؟ أيّ من هذه المعالم يتعين أن يرفض و أيّ منها يتعين أن يعتمد، و لماذا؟ و كيف تربط هذه المستوردة، إن اعتمدت، مع معالم السلف؟ و كيف تسخر كل هذه في استحداث خصوصيات الفرد العربي ليتم دعم هويته؟

قبل أن نقدم على نقد هذا التعامل، يتعين علينا أن نحدد هدف موقفنا من مسألة الهوية، أي ما هي آفاق هذا الموقف و طموحاته النظرية و التطبيقية، في استحداث خصوصية الهوية؟ و ما هو النهج المخطط الذي ينبغي أن يُجدد، و أن يعتمد، في تطوير معالم معاصرة تخص دلالية معيش الفرد العربي المعاصر؟ و بالتالي كيف يتم تحقيق توافق هذه الدلالية للخصوصية المحلية مع تلك العموميات التي تحملها العالمية المعاصرة؟

بعبارة أخرى، إذا كان الهدف من التعامل مع معالم رصيد السلف هو استحداث معالم جديدة تدل على خصوصية فكر عربي حر مستقل عن المركزية الغربية، لا بد من تحديد المنهجية التي تؤدي إلى هذا الهدف: هل نفاعل و نحقق هذه الخصوصية بتعامل مع العموميات العالمية من موقع متقوقع و مرهب منها، أم نحقق الخصوصية المستحدثة بتعامل منفتح مع العموميات العالمية، و بفكر متجاوز إشكالات هيمنة المركزية الغربية؟

و في تقديرنا، أنه بقدر ما يعتمد الفكر العربي استراتيجية منفتحة على هذه العموميات، فأنه سيهيئ لنفسه الظرف المناسب لاستحداث معالم تشير إلى خصوصية تمتد و تؤلف مقوماً عالمياً على غرار ما تؤلفه الخصوصيات الغربية ذاتها. و هذا صحيح بالقدر الذي تتمكن معه الخصوصية المعينة من تجاوز خصوصيات محلها، لتتمكن من الوقوف منها موقفاً موضوعياً. إذن، لا بد من اعتماد موقف واضح من متطلبات المعاصرة، بهدف تجاوز إشكالات استحداث خصوصية محلية معاصرة، تواكب المعاصرة العالمية و تروي نفسها منها، و تصب فيها.

يمكننا القول إن المواقف المختلفة حول تحديد منهجية التعامل يتجاذبها قطبان على طرفي نقيض. يتضمن **القطب الأول** موقفاً عقلانياً منفتحاً على المعاصرة و يسعى إليها، فيما يحتوي **القطب الآخر** على ردود فعل لاعقلانية، و يرفض المعاصرة، و يخاصمها. و يتنوع بينها العديد من المواقف التي تمزج بين العقلانية و اللاعقلانية في



درجات متباينة؛ هذا في مجال ممارسة العمارة و الفنون بعامة. و تنبني هذه الصيغ المتعددة من المواقف من المعاصرة على الموقف الفكري العام من المعاصرة في العالم العربي.

أولاً: ظهور الفكر المعاصر في الوطن العربي

عندما واجه العالم العربي المعاصرة أولَ مرة، مع دخول نابليون إلى مصر، بعد سبات و انحطاط معرفي و كلجري[1]، في ظلمات قروسطية، دام عدة قرون. وعى البعض، و منهم القائد محمد علي باشا في مصر، أن العالم الآخر، أي الغرب، قد انتقل إلى مفهوم جديد نحو الوجود، و هو مفهوم انبنى على عقلانية افترضت أن في قدرة عقل الإنسان أن يصل إلى المعرفة عن طريق التفكير و التجربة. ما يعني أن المعرفة القائمة، مهما كان مصدرها، يتعين أن تتعرض مقوماتها إلى نقد و مساءلة و إهمال و حذف و إضافة و تجديد، فتأسست، عن طريق هذا النقد، قاعدة فكرية و وجدانية مهدت في ما بعد لظهور مبادىء الإنسانية و الحركة التنويرية و الديمقراطية و الليبرالية، و غيرها من المبادىء التي انبنت عليها المعاصرة.

لقد أقدمت أوروبا على ثورة فكرية و معرفية، في الحقبة الزمنية بين القرن الثالث عشر و السادس عشر، بقيادة فلاسفتها و من قبل تجارها و مثقفيها و مراكزها التعليمية و الأكاديمية داخل الأديرة و خارجها. و وضعت هذه الثورة الفكرية القواعد الأساسية لمقومات المعاصرة، و بهذا أقدمت اوروبا على نقلة فكرية، ربما تكون الأهم في تاريخ تطور فكر البشر، و اعتمدت هذه الثورة مبدأ تفوق العقل على الإيمان.

و قد انبنى هذا الموقف على مبدأ التأصل الذاتي للأشياء في الوجود؛ بمعنى أن الأشياء قائمة و لها تأصل بحد ذاتها و لذا يمكن اكتشافها و التعرف إليها.

و يقول في هذا المفهوم جون دونس سكوتوس ـ اسكوتلندي ١٢٦٦ـ ١٣٠٨ John Duns Scotus: «يتضمن كل كيان تفردية متأصلة فيه». و بهذا يكون سكوتكس

---

(١) (Culture) يؤلف الكلجر إحدى المرجعيات العامة و الفعالة التي تتعامل بموجبها فئة أو جماعة ضمن المجتمع، إن كان ذلك التعامل في ما بينهم أو في مختلف مراحل التعليم و نقل المعرفة و الإنتاج بعامة. عَرَّف العالم الأنثروبولوجي إدوارد تايلور (Edward Taylor) الكلجرية، في أواخر القرن التاسع عشر، بأنها المركب الكلي الذي يضم المعرفة، العقائد، الفن، الوجدان، القوانين، الأعراف، الطقوس، العادات، و غيرها من العادات الاجتماعية التي يتعامل بموجبها الإنسان الاجتماعي؛ مما يعني أن هناك كلجريات متعددة ضمن المرجعية العامة للمجتمع المعين. و بينما تؤلف الكلجرية المرجعية المعرفية و الطقوسية و العلاقات بين أفراد المجتمع، بما في ذلك المفاضلات الفئوية و الطبقية، فإن الثقافة هي المعرفة التي تخضع لتعليم منهجي. و لذا فالثقافة هي إحدى مقومات كلجرية ذلك المجتمع، و ليست مرادفاً أو بديلاً في المعنى و الدلالة.



قد نقل البحث عن المعرفة من النصوص اللاهوتية، و من التأمل خارج التجربة، إلى التجربة العملية في واقع الوجود، كما أسس بدئية المعرفة التجريبية و فتح الباب على العلم المعاصر. و من هنا أقدم الفكر الأوروبي على ثورة معرفية، و أسس قاعدة المعاصرة، و أحدث نقلة في الفكر البشري، تتضمن الإنسانية و المعرفة العلمية و الديمقراطية، و تنشئة المعرفة على العقل و بواسطة العقل، و عن طريق إرادة الفرد الإنسان، و ليس الإيمان.

ثُم جاء نيقولس من كوسا (Nicholas of Cusa) و هو ألماني (١٣٦٤ـ ١٤٠١) و قال إن أي حركة في التأمل في الوجود و المعرفة، هي حركة عقل الإنسان، و هي حركة لا منتهى لها؛ بمعنى أنه لا حدود لقدرة الإنسان على المعرفة، و ليس هناك ما يحددها، كما تفترض التقاليد اللاهوتية. و بهذا انتقلت المعرفة من كونها متعالية و متسامية عن الإنسان، لتصبح من عمل الإنسان و مجال بحث في واقع الوجود.

و جاء بيكو (Pico Della Mirnadola) ـ إيطالي (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤) بمبدأ الانفتاح على المعرفة البشرية، مهما كان مصدرها وعقائدها، الغربية و الشرقية، القديمة و المعاصرة، باعتبارها معرفة عامة حققها فكر الإنسان.

و جاءت مبادىء حقوق الإنسان، المتمثلة بمبدأ «الحق الطبيعي»(هوبس)، حيث يتساوى أفراد البشر أمام القانون و حق تقرير المصير. و كذلك جاءت المعاصرة بمفهوم للتاريخ حيث يعتبر تعاقب أحداث حققتها إرادة الإنسان. كما إن العقل يولد السياسة و العلم و الفن و اللاهوت و الفلسفة. و من هنا تقدمت أوروبا بقيادة فرنسيس بيكون (Francis Bacon) ـ عالم و فيلسوف إنكليزي (١٥٦١ ـ١٦٢٦) و وضعت قواعد البحث العلمي التجريبي.

و عندما ظهرت الثورة الفكرية الأوروبية لتنشئة المعاصرة، جابهتها ثورة مضادة أدت إلى حروب دامية، طالت عقوداً و ذلك في القرن الرابع عشر و الخامس عشر. و قد راح ضحيتها كثير من كبار مفكري أوروبا، مثل، حرق الفيلسوف و الفلكي و العالم الإيطالي برونو علناً، و إسكات غاليلو. إلا أن الثورة الفكرية التي حصلت في أوروبا، و ما تحقق من انفتاح في الفكر و تجاوز اللاهوتيات الإبراهيمية و الاستبداديات المتحالفة معها، أخذت تثبت مقومات حرية الفكر تدريجياً، و تنتقل من تطور فكري إلى آخر، بعد أن زالت حدة كابوس كبت حرية الإرادة في حقل المعرفة بصيغته اللاهوتية. فأخذ كبت الحرية و السلطة المتسامية التقليدية صيغاً متعددة مخففة: فلسفية و سياسية و اقتصادية في حقل المعرفة؛ بمعنى أن الثورة الفكرية في أوروبا تضمنت تناقضاً متأصلاً فيها مع تنشئتها.



تتناقض كل هذه التطورات الفكرية جذرياً مع المرجعية التقليدية التي انبنى عليها الفكر العربي، و مع سلوكياته و طقوسه و موقفه من الوجود بعامة. و كان العالم بمعزل عن هذه التطورات الفكرية، إلا بعد دخول نابليون مصر، و من بعده تقدمت إنكلترا و فرنسا و استبدلت الاستعمار السلطاني العثماني. و قد أصبح الكثير من البلدان العربية تابعاً لاستعمار من نوع جديد، انبنى على التقدم الحضاري و المعرفي الذي كان يحصل في أوروبا، مع متناقضاته المتأصلة فيه.

لقد تأسست لهذه الأمم أنظمة شبه معاصرة تتضمن دساتير و برلمانات و صحافة و حرية نشر و طباعة، و أنشأت كذلك المؤسسات التعليمية و غيرها من مظاهر المعاصرة. فتفاعل الفكر العربي مع هذا الانفتاح و ظهر فكر جديد إصلاحي. و في البداية جاء ليوفق بين المرجعية التقليدية و متطلبات المعاصرة. و تمثل هذا بفكر جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و عبد الرحمن الكواكبي في المجال اللاهوتي. و ظهر بعد ذلك فكر آخر، في المجال المعرفي و الأدبي و العلمي و الفني، و تفاعل مع مقومات المعاصرة، و أخذ يتعامل معها و يضيف من عندياته و يمنحها خصوصية و مرجعية محلية. و قد تمثل هذا، من بين ما تمثل، بفكر طه حسين و أحمد شوقي و توفيق الحكيم و سلامة موسى في مصر، و الرصافي و «جماعة الأهالي» و جواد سليم في العراق، و آخرين كثيرين من المفكرين و الكتاب في العراق و في مختلف إرجاء البلدان العربية. فتأسس هذا الانفتاح الذي جاء مع الاستعمار الذي تضمن تناقضاً متأصلاً فيه، و هو التناقض نفسه الذي انبنت عليه المعاصرة الأوروبية منذ تنشئتها. و كأي ثورة فكرية، تعرض هذا الانفتاح في الفكر العربي إلى مقاومة مضادة، فنشأت قاعدة مضادة له.

لقد أحبط إلى درجة كبيرة نمو و نضوج هذه الثورة الإصلاحية و الفكرية في العالم العربي، فظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، إيديولوجية مضادة ترافقها أداة قمعية عسكرية. و لا يزال الفكر العربي يرزح تحت استبدادية و رجعية هذين المقومين للثورة المضادة. و قد نهجت الإيديولوجية المضادة نهجين هما: القومية العربية، التي عطلت حرية إرادة الفرد و ركزت على مسألة الاستقلال، و الآخر، الوهابية و هي حركة أصولية لاهوتية تعطل بإطلاق أي اثر لإرادة الفرد ضمن المفهوم الديني. كما نهج القمع المضاد كذلك نهجين، فمن جهة، الاستبداد العسكري و التوحيد الحزبي كما في العراق و سوريا و مصر و ليبيا. و النهج الآخر اكتفى بتعطيل المجتمع المدني و تجويع الطبقة الوسطى، و إسكاتها، كما في لبنان و مصر. و هنا مصدر ارتباك الفكر الفني و المعماري في العالم العربي. و مع هذه الثورة العقلانية و الثورة المضادة لها، ظهر كذلك قطبان في الموقف من المعاصرة، و كيفية التعامل مع متطلباتها.



بمعنى أنه ظهر نهج يتفاعل بحرية نسبية مع متطلبات المعاصرة و نهج مضاد لها و مرتهب منها، يسخر ردود فعل لاعقلانية في تعامله معها. و انعكس هذا التباين في ظهور موقفين متباينين، و ما بينهما، في التعامل مع معالم رصيد السلف القائمة في المرجعية التقليدية.

ثانياً: ظهور موقفين لتنشئة مقومات هوية الحاضر

بعد هذا الاستطراد، يمكن لنا أن نرجع إلى مسألة تنشئة الهوية المعاصرة، و كيفية تسخير معالم رصيد المرجعية التقليدية، و النهجين المضادين في الموقف من تكوين هذه الهوية: المعاصر المتحرر و العقلاني الذي ينبني على موقف جدلي من الإنتاج، سواء أكان وعي هذه الجدلية إدراكاً معرفياً أم حدسياً. و الموقف المضاد، الرجوعي التقليدي و اللا عقلاني، الذي ينبني على موقف لاهوتي مثالي يعتبر توليد الشكل حركة فكرية، سواء أكان مصدرها الآلهة أم الإنسان. و يظهر هذا التباين بين هذين الموقفين لا في مسألة مقومات الهوية و دورها في تكوين أيديولوجية الموقف من المعاصرة، و ما يتعين أن ترمز إليه فحسب، بل كذلك في الموقف من تفهم دور التقانة في توليد هذه المعالم.

يسعى النهج الجدلي إلى اكتشاف بنيوية ظاهرة العمارة من موقف يعتمد السببية و جدلية الحركة في الإنتاج. و ينبني هذا الموقف على المبدأ القائل بأن الشكل ما هو إلا حصيلة للحركة في الإنتاج؛ ما يعني أن أي تغيير في مقومات الإنتاج و طرائقية الحركة، يسبب تغيراً في الشكل. و إذا ما أقدم الفكر و عوق هذه السيرورة الطبيعة لجدلية الحركة، يكون قد أفسد الحركة، و تبعاً لذلك أفسد الشكل. بينما تعتبر نظرة الموقف المضاد أن الشكل، توليده و التعامل معه، يكون خارج الدورة الإنتاجية. الأمر الذي يعني أن التعامل مع الشكل، و تشغيله في شكليات جديدة، بهدف حاجات جديدة، يتحقق من موقف يعتبر أن الشكل حر من متطلبات الدورة الإنتاجية، مما يعني أن الفكر هو خارج المجتمع البشري، معطىً إلهي كما نجده في التنظير الغيبي، اللاهوتي، أو بصيغه المهذبة و المنطقية كما هو في الفلسفة الأفلوطنية.

يظهر مما تقدم أن موقفنا النظري يدعو إلى اعتماد نهج عقلاني يستند إلى مرجعية مادية الرؤية. و قد يكون من المفيد أن نبين هنا أولاً أهمية النقد العقلاني، بقدر ما يهمنا هنا، و الذي يهيئ لنا قدرة التعرف على بنيوية ظاهرة العمارة و جدلية الإنتاج. و ذلك، قبل أن نتقدم و نعالج مسألة التعامل مع معالم رصيد السلف في استحداث مؤشرات الخصوصية المحلية و ترابطها مع العالمية، و إشكالات هذا التعامل.



ثالثاً: النقد العقلاني

إن المعرفة العقلانية لبنيوية شكلية مُصنَّع تهيئ لنا القدرة على معرفة جدلية توليد الشكل و آليات التعامل. و بالتعرف على سيرورة جدلية توليد الشكل، نكون قد تعرفنا على الظرف التاريخي الذي يولد الشكل فيه، أي التعرف على المقومات المتعددة التي كانت السبب في توليد الشكل، سواء أكانت مقومات الحاجة أم التقانة. كما أنها تعرفنا إلى كيفية ارتباط الشكل بعقيدة ما، و كيف يجسد الشكل تلك العقيدة، و يكتسب أحياناً مقاماً مقدساً لدى المؤمنين بها. و بتفريغ الشكل من هذه الغيبية، سنتمكن من التعامل مع الشكل التقليدي القائم في المرجعية التقليدية من موقف عقلاني؛ و هو موقف حر مع المقومات الجديدة، غير معوق بإيمان أو تداعيات غيبية.

و هكذا يتمكن الفرد المُصنِّع بهذه المعرفة من تجاوز حالات الالتزام التقليدي بشكليات معينة، و هو الالتزام الذي يفترض هناك بالضرورة ربطاً إلزامياً بين شكلية معينة و عقيدة ما. مثلاً، يقرن الكثير من المهتمين بمسألة إشكالات الهوية المعاصرة، و بخاصة المؤمنين منهم، بين قوس معين أو قُبة محددة و عقيدة أو طقس ديني معين. كذلك يتجاوز الموقف العقلاني الانزلاق في ردود فعل لاعقلانية أثيرت بسبب الهيمنة الأجنبية القائمة في معيشه اليومي. بمعنى أن ردود الفعل، بقدر ما هي لاعقلانية، تضبضب بين الإيجابي و السلبي في الشكليات المتصفة بالعالمية، و هي الشكليات التي يستولدها الفكر الطليعي العالمي، و التقانات التي تحققها.

و بهذه الحرية المنبنية على العقلانية، سيتمكن الفرد من أن يفرز العموميات المتوافقة مع خصوصياته من تلك المتناقضة معها، أي الفصل بين تلك التي تسعى إلى الهيمنة على المحلية و الأخرى التي تتساوق مع خصوصياته و متطلبات هويته. فتوفر هذه المعرفة ظروف قدرة رؤية معالم تعزز الهوية المعاصرة، لا عن طريق معالم مستوردة، و لا عن طريق ردود فعل لاعقلانية إزاء المستورد، بل عن طريق توليد معالم تنجب محصلة لتفاعل متأصل في داخل العقل العربي المعاصر. و بهذا تعزز الذات والهوية من موقع عقلاني و حر، بتعامل متوافق مع متطلبات المعاصرة، متساوق مع العموميات العالمية، غير متقوقع في محلياته و لا معوّق بهيمنة خصوصيات أجنبية.

رابعاً: العقلانية و التعامل مع المقومات العالمية

يهيئ النقد العقلاني، إضافة إلى ما تقدم، القدرة على الفصل بين مقومات رصيد السلف من جهة و متطلبات الحاضر من جهة أخرى، و تقييم كل منها باعتبارها محصلات لإنتاج له موقع في الزمن و التاريخ، لا خارج التاريخ. و عن طريق هذا



الفصل، بقدر ما هو عقلاني و موضوعي، يتمكن المؤدي من الوقوف على إشكالية الترابط بين عالم الماضي المستكن و عالم الحاضر المتغير، بين المرجعية التقليدية، و المرجعية المعاصرة في دور التنشئة، وعلى متطلبات و قيم كل منها بالنسبة إليه. و بهذا تتهيأ له فرصة تحقيق وصل حر بين هذين العالمين، بين ما ينتقيه من معالم رصيد السلف و متطلبات المعاصرة.

و بهذا يتحقق توليد خصوصية ديناميكية تواكب التطور العالمي، و هي، في الوقت نفسه، متوافقة مع المتطلبات المتغيرة في المجتمع المحلي أو القطري، و بقدر ما تتطلب تنشئة الهوية الجديدة. و إذا ما تم تحقيق هذه الخطوة يكون المؤدي قد أوجد لنفسه ظروف تحديث خصوصيته لتصبح مرجعياتها متوافقة مع تلك العموميات العالمية فتتعاطف معها، تفهمها، و تنتقدها، و تسائلها، و تنتقي ما تشتهي منها. و بهذا تنضج هوية المؤدي، و تتطور سلوكياته و التقانات التي يسخرها، و يصبح تعامله مع المقومات العالمية فعالاً من داخلها، جزءاً فيها، مبتكراً لعمومياتها. (و أقصد بالمؤدي هنا لا حصراً بالمُصنِّع، كالحرفي مثلاً، بل كذلك الرؤيوي كالمعمار، و المتلقي كساكن الدار على حد سواء).

و لا نغالي إن قلنا إنه عن طريق هذه المعرفة العقلانية تتهيأ ظروف نقل الموقف المعماري من ذلك الغيبي، المرهب، إلى موقف عقلاني مادي، أي نقل التعامل التصنيعي من غيبيات الإلهام و الاعتباطية إلى المعرفة السببية، لتؤلف هذه المعرفة قاعدة عقلانية يقفز الفكر منها بحدس عاطفي، و يستولد الشكلية المعاصرة الخلاقة. و من هذا الموقع الحر سيتمكن المؤدي، الرؤيوي و المصنع، من اختيار ما يحلو له من الشكليات المستحدثة و الحديثة، إضافة إلى تلك التي ينتقيها من رصيد السلف. و من ثم ليقوم بتجريدها و ذلك عن طريق التعديل و الحذف و الإضافة و التشويه و التكرار و المجانسة. و من هذا الموقع نفسه، سيتمكن هذا المؤدي كذلك من إخضاع مختلف الشكليات المستوردة إلى نقد موضوعي، و بهذا يتجاوز التخبط في ردود الفعل العفوية. إن كلاً من هذه التحقيقات العقلانية تؤلف خطوة أساسية في نهج تجاوز الفكر العربي قروسطيته وتوافق معيشه مع متطلبات المعاصرة.

خامساً: التعرف إلى بنيوية العمارة

يؤهلنا التعرف إلى بنيوية العمارة أن نقف على تكوين الظاهرة، و يدلنا على تكوين مقوماتها الداخلية، و كيف تترابط هذه المقومات و تستقطب، و بالتالي كيف تجتمع و تكون المقررات. و ما هي صفات داينمية و جدلية حركات أفعالها، و بالتالي كيف تستولد محصلاتها، بصيغ شكليات جديدة. إذن ينبغي أن ندرك، منذ البدء، أن



لظاهرة العمارة مقومات، و ذلك كأي ظاهرة في الوجود، فكرية أم مادية. و تترابط هذه المقومات و تتفاعل كمقررات، و بهذا فهي تؤلف السبب الفعال و المباشر في استحداث مختلف شكليات المُصنَّعات، سواء أكانت هذه المُصنَّعات قائمة في رصيد السلف أم مُصنَّعة مستحدثة. و هنا لابدَّ من التأكيد أن هذه المعرفة ستؤهلنا للاطلاع على السببية في بنيوية الظاهرة، أي الاطلاع على العلاقة الحقيقية بين شكلية الشكل للمُصنَّع المستحدث، من جهة، و المقررات التي كانت المسببات الحقيقية لتوليد واقع أو كيان المُصنَّع. إذن، شكل المصنَّع المرئي، في هذا المنظور المادي و الجدلي، هو حصيلة التفاعل الحاصل بين المقررات الفعالة للحالة الخاصة.

سادساً: مقومات المعاصرة

لسنا هنا في صدد الانغماس في ظاهرة المعاصرة و لا الحداثة في هذا البحث، بل الذي يهمنا هو موقع العمارة منها، أو كيف تأثرت بنيوية العمارة بها. و ربما كان من الأصح أن نسأل: ما هي المقومات التي استحدثتها المعاصرة التي كانت السبب في تغير بنيوية العمارة تغيراً جذرياً مقارنة بما كانت عليه قبل حدوث ظاهرة المعاصرة و نضوجها، كما نشاهدها و نتعامل معها في عالمنا الحالي؟

و نسأل: ما هي الصفات الجوهرية في مقومات بنيوية العمارة التي تغيرت و التي بتغيرها أدت إلى ذلك التغير الجذري الذي طرأ على الإنتاج و نقله من ذلك التقليدي إلى المعاصر؟ أو ما هي المقومات التي استحدثت و أدخلت في سيرورات[٢] التصنيع بحيث غيرت صفات التصنيع التقليدي إلى المعاصر؟ إن المقومات التي كانت السبب في تغير المجتمع و نقله من حالته كمجتمع تقليدي قروسطي إلى حالة المعاصرة، كثيرة، منها ما هو مترابط و منها ما هو متغاير الأجناس. بيد أن ما يهمنا منها هو تلك التي تخص بنية العمارة حصراً. و من هذا الموقف الحصري، يمكننا أن نعين مقومات المعاصرة، المؤثرة و الرئيسية، و التي تخص العمارة بالذات، كما يلي:

١ ـ الموقف العقلاني من الوجود

سعى الفكر المعاصر للتعرف إلى مسببات الظواهر، و فحصها عن طريق التجربة، من دون الاكتفاء بالتماثل. فأخذ يتجاوز الموقف الذي يقيس الغائب، أو تصور المجهول، بصورة الحاضر. و يعني هذا أن فكر المعاصرة يتجاوز الغيبيات

---

(٢) السيرورات (Process) هي الإفعالات المتعاقبة، أكانت فكرية كالمخاضات داخل الفكر أم مادية عند تغير المادة من حالة إلى أخرى، و سواء أكانت هذه المخاضات أو التغيرات صالحة أم طالحة.



كموقف من الظواهر، و بالتالي يتجاوز اليقينيات الساذجة، و بخاصة العقائدية التي تتناقض مع خصائص المادة و اطراديات الظواهر. فأصبحت المعرفة بالنسبة إلى هذا الموقف، هي التعرف على الظواهر: الثوابت و الاطراديات، و الطارئة منها و التصادفيات المتفاعلة و المتداخلة معها. و هي معرفة تفترض تعاملاً مع بدائل للتصورات و الفرضيات، أحياناً متداخلة و أخرى في مستويات و وظائف متباينة. و ذلك لأنه يعتبر التعرف إلى الظواهر و التعامل معها سيرورات فكرية. إنها مخاضات داخل العقل، أو إنها أحداث تطبيقية يتعرف إليها الفرد من خلال هذا التعامل، و هي سيرورات فكرية في تطور دائمي، من مفهوم عام معين و محدد إلى آخر، و من بردمية Paradigm لأخرى. كل هذا يتم ليتمكن الإنسان، كفكر، من التعرف على الظواهر تعرفاً أدق و أكثر تطابقاً مع واقعها؛ و بهذا يتمكن من سد النقص المستورث الطبيعي في كيانه، و النقص المستحدث من قبل مخيلته، و ذلك عن طريق توليد المُصنَّعات للوجود، بما في ذلك العمارة كملجأ لسد نقص الغطاء و الحماية مثلاً.

٢ ـ التشخص Individuation

منح الفرد حرية التشخص، أي منح الفرد حرية الفكر و السلوك من دون ضرورة إخضاعه إلى ما هو معتمد من قبل المجتمع، سواء كان هذا معتمداً من قبل طبقة، أو دين، أو عقيدة، أو طائفة، و بخاصة المتمثل بفكر السلطة المهيمنة على إدارة المجتمع. بمعنى أن الفكر اكتسب التفكر خارج المرجعية المشتركة التي يتعامل بموجبها المجتمع. و قد تمثل هذا التشخص في استحداث مقام العالم و الفنان، و الفرد المتفرد، و تهيئة دور طليعي لهما في فكر المجتمع. و بهذا تجاوز هذا الفرد، كفكر و مؤدي مُصنع، مرتبة المؤدي المُصنِّع الحرفي، و ارتقى إلى مقام العالم و الفنان. كما تمثل هذا التشخص، و تزامن معه، منح الفرد المبتكر حقوق الاختراع و النشر؛ أي منح هذا الفرد حق احتكار الانتفاع من حصيلة مبتكراته التي يتفرد بها عن غيره.

٣ ـ استحداث المكننة

و مع استحداث المكننة في الإنتاج، تغير معيش الفرد و المجموعة من ناحيتين جوهريتين:

أولاً: سخَّرت المكننة طاقات إنتاجية تتجاوز الإمكانات الكامنة في جسم الإنسان أو الحيوان، و قدرة تسخير الطاقات الأخرى الكامنة في الطبيعة و بخاصة الوقود الأُحفُوري.



ثانياً: فقد الإنتاج الممكنن الكثير من العلاقات السبريانية المتأصلة في الإنتاج الحرفي اليدوي؛ و يعني هذا فقدان بعض مراحل التصنيع شيئاً من العلاقة المباشرة و الآنية بين فكر المؤدي المصنِّع و التغير الحاصل في المادة الخام. و يؤلف وجود هذه العلاقة، أو عدم وجودها، جوهر التباين بين التصنيع اليدوي و التصنيع الممكنن.

أدى هذان المقومان، و هما تسخير الطاقة الطبيعية من دون الحيوانية و فقدان البعض العلاقات السبريانية، إلى استحداث فائض كبير في الإنتاج فأدى ذلك بدوره إلى تهيئة الظروف المناسبة لنشوء الطبقة الوسطى و تنشئة المجتمع المدني و ضبط سلوكيات المجتمع الأهلي. و بهذا استحدث الظرف المناسب لقيام هيئة العلماء و الفلاسفة، و بالتالي المعاهد و المؤسسات الحضرية و العلمانية، التي هيأت الظرف الاجتماعي المناسب لظهور النظام الديمقراطي. و قد أقدمت هذه المؤسسات على تنظيم الفكر العلمي و عممته، وهو الفكر المعاصر الذي يتعامل مع الظواهر من دون الرجوع إلى تعليمات السلطة أو رغباتها، سواء السلطة الحاكمة أم اللاهوتية، و هو كذلك الفكر الذي يحاسب سلوكية السلطة و ينتقد أيديولوجيتها سواء كان مصدرها القصر أم المعبد، و يستحدث البدائل من المرجعيات الفكرية و الطقوسية، و يعرض ما يستحدث منها على المساءلة و النقد و المقارعة.

٤ ـ استحداث الطباعة

أدى هذا إلى انتشار المعرفة و بالتالي تجاوز احتكار المعرفة من قبل السلطة. و بهذا تمكنت الطبقة الوسطى بواسطة مفكريها و ساستها و علمائها و فنانيها من الإسهام في تهيئة مرجعيات فكرية متعددة، تسهم في إدارة تنظيم المجتمع. و بهذا حصل تخفيف في حدة احتكار إدارة المجتمع و الهيمنة عليه من قبل الفئات السلطوية بمختلف صيغها و وظائفها في المجتمع التقليدي.

٥ ـ نشوء الاستعمار العالمي

بسبب استحداث وسائل الإعلام المعاصرة و الطباعة، و التصنيع الممكنن، و حرية انتشار المعرفة، و زيادة الفائض في الإنتاج، تكونت إمكانات لدى أمم معينة مكنتها من الهيمنة على أمم أخرى أقل منها كفاءة في إدارة شؤونها و طرق التصنيع فيها، بقدر ما كانت هذه الأخيرة، أو لم تزل، متخبطة في قروسطياتها، و ترزح تحت مفاضلات و تراتبيات (Class Stratification) طبقية لا إنسانية، و غيبيات تتحكم في مختلف خطوات و حركات معيش الفرد. و هكذا تمكنت هذه الأمم المتمكنة من استحداث الاستعمار العالمي، كما تمكنت هذه الأمم المتقدمة من استحداث عموميات في الفكر و التصنيع تتجاوز خصوصيات محلياتها؛ الأمر الذي منحها



ظروف السيطرة و الهيمنة على الفكر و التصنيع المحلي الذي هو خارج أقطارها و الذي يقل عنها كفاءة. و هكذا تمكنت بعض الأمم الأوروبية من الهيمنة على أقطار كثيرة في العالم و بينها الوطن العربي، و كانت هذه الهيمنة في المجالات الاقتصادية و الثقافية و الإعلامية و العقائدية و الكلجرية. و لم تنحصر هيمنة عمومياتها المتقدمة في العالم الآخر، بل فرضت خصوصياتها عليه.

أدت هذه العلاقات الدولية غير المتوازنة إلى استحداث مفهوم المركزية الأوروبية/الغربية، و هو مفهوم اعتبر أن الحضارة الأوروبية هي أساس التطور الحضاري عموماً. فسخر الفكر الأوروبي مفهوم المركزية الأوروبية بدعم هيمنتها و منحها شرعية علمانية. و يرجع سبب تكوين فكر المركزية الأوروبية إلى التفوق العلمي و الفلسفي و الإنساني الذي حققته أوروبا منذ بداية العهد النهضوي، و بقدر ما تمكنت من تجاوز قروسطيتها و مقارنة هذا بالفكر القروسطي المستوطن في الأقطار المحيطة بعالمها و المتخاصم معها، أي العالم الإسلامي بخاصة الذي كان، و لم يزل، يتخبط في قروسطية انحطت حضارتها و كلجرياتها منذ قرون عدة.

إذن، تؤلف المركزية الغربية كموقف من أي عالم سواها، موقفاً متعالياً، يكون أحياناً واضحاً و مصرحاً به مباشرة، و أحياناً أخرى مستتراً و مخفياً. و لذا، فإنها لا تخلو من تعصب ديني و إثني، و من نظرة عنصرية و شُوفينية يقينية، انبنت على مرجعية قومية، تداخلت مع تكوين الدولة الرأسمالية، و تمتد مواقفها اللاموضوعية المتحيزة فتشمل حتى المأكل و الملبس و غيرهما من مظاهر الخصوصيات الكلجرية التي أخذت تستحدثها مع المعاصرة. و انبنت المعاصرة، كما ظهرت في أوروبا، على قاعدتين متناقضتين: «الحق الطبيعي» الذي يفترض تساوي أفراد البشر، و حرية الإرادة، و المعرفة التجريبية، التي تمتد في المفاهيم الإنسانية و الديمقراطية. و في المقابل تفاضل يميز الذات عن كل ما سواه، و بخاصة اللا أوروبي، و يفرض الهيمنة على بشر العالم الآخر و استتباعه بصيغ مختلفة من الاستعمار.

سببت الهيمنة الأوروبية، و مفهوم المركزية الأوروبية الذي يمنح شرعية لهذه الهيمنة و يدعمها، سببت في المجالات الفكرية و الاقتصادية، فقدان العالم المُهيمن عليه بعضاً من مقومات خصوصياته، إضافة إلى خضوع البعض من هذه الخصوصية لعموميات و خصوصيات الغرب. و بهذا يكون العالم الآخر المُهيمن عليه، كأمم العالم العربي، قد فقد بعضاً من مقومات هويته، فارتبكت هذه المقومات و احتارت في قيم مرجعياتها؛ لأنها فقدت، بسبب تأثير بعض مقومات المعاصرة فيها، حيوية دلالاتها التاريخية، بقدر ما هي مقومات قروسطية لم يتمكن المجتمع من تكييفها لتتوافق مع



متطلبات المعاصرة. و في الوقت نفسه، أدخلت الهيمنة الغربية بعض مقومات المعاصرة: كالمكننة، و حقوق الإنسان، و استحداث المؤسسات التعليمية العلمية و الإدارة الحديثة و البعض من الطقوس الحضرية المعاصرة، و غيرها. فأصبحت المقومات الأوروبية المعاصرة، و لا تزال إلى حد كبير، هي المحفز الحقيقي و الأول لإيقاظ بعض الفكر العربي من قروسطيته و إدخال هذه المقومات، رضاءً أو قسراً عليها، إلى معيش الفرد العربي بعامة.

إضافة إلى ما تقدم، أدى تداخل الكلجريات العالمية مع المحلية و هيمنتها عليها، إلى انتشار الأول في مختلف المجالات العلمية والثقافية و النمطية و الطرزية والاقتصادية وغيرها. ففقدت الكلجريات المحلية مقومات من خصوصيتها بقدر ما تحقق ترابط متزايد بين الكلجريات المحلية، بسبب استيعابها العموميات العالمية المشتركة.

٦ ـ تلوث البيئة

دخلت في العالم العربي مع المعاصرة مصنَّعات فرضت على المجتمع سلوكيات لم يكن متهيئاً لها، و لم يمتلك الكلجريات ليتمكن من تعامل مناسب معها. فحصل تلوث بيئي و معماري و طبيعي و صوتي و بصري. فمثلاً، دخلت السيارة و لكن الكثير من البلدان العربية لم تهذب كلجرية أصول و آداب السياقة، متمثلة بسلوكيات السياقة في لبنان. إن تحسن الرعاية الصحية في مصر و العراق، مثلاً، سبب زيادة النفوس، ما تطلب تعميراً لمواجهة متطلبات هذا التوسع. و لكن كلجرية إنشاء البيئة المعمرة لم تكن متهيئة من حيث الخبرة التقانية و القدرة المعرفية الإنشائية، و نظام تنظيم المعمرة، لاستيعاب هذا التوسع، فتلوثت البيئة.

تسبب مقومات المعاصرة ربط بعض الهموم المحلية بالمشكلات و الإشكالات العالمية، و لعل من أهمها التلوث الحاصل في مختلف مجالات معيش الفرد و المجموعة، بما في ذلك تلوث البيئة الطبيعية للكرة الأرضية، و انحسار بيئة أجناس الحيوان. لم تتهيأ الكلجريات المناسبة لمواجهة هذه الإشكاليات، فأخذت البيئة الطبيعية تتلوث و يزول الكثير من أجناس الحيوان، من دون أن تصبح هذه هموماً كلجرية.

كما إن سلوكيات التعامل مع متطلبات المعاصرة تتطلب مواجهات داينمية متغيرة مع تغير المصنَّعات و ظهور الجديد منها، و استحداث كلجرية تتقبل داينمية التعامل في طراز المعيش، بما في ذلك مختلف طقم معيش المجتمع.



لذا بات من الضروري أن تمتد الهموم المحلية و ترتبط بتلك العالمية، أو تتعامل معها، كهموم البيئة و حقوق الإنسان و تطورات الفاشن و التقانات المتقدمة، و من مختلف مواقعها و التجاوب معها، فتقدم على تهذيبها و نقلها من خصوصياتها و قروسطياتها إلى حالات متنسقة مع متطلبات المعاصرة بعامة.

لا تؤلف المعاصرة، كموقف فكري و نمط معيش، هدفاً واضحاً يمكن الوصول إليه أو تحقيقه. و إنما هي حالة تطور للفكر و تأثير هذا على معيش الفرد و المجموعة. لذا، و بقدر ما تحقق المعاصرة من إيجابيات، فإنها كذلك، و في الوقت نفسه، تحدث السلبيات في مختلف مجالات المعيش، و ينسحب هذا التأثير على الصعيد العالمي الاجتماعي و الطبيعي. و ليس محتماً أن المعاصرة ستتمكن، كموقف من المعيش، من تجاوز إحداثها للسلبيات أو أنها ستتمكن من تجاوز كل السلبيات التي استحدثتها و تستحدثها. كما لم تتمكن الحضارات السابقة من تجاوز السلبيات التي استحدثتها في الماضي، و التي لا تزال فعالة، بقدر ما تؤلف موقفاً قروسطياً و غيبياً قائماً و فعالاً و متناقضاً مع متطلبات المعاصرة. فبينما كانت السلبيات المستحدثة في العالم القروسطي في الماضي محلية في سعتها و مؤثراتها، كانت مؤثراتها و مدى تلويثها للبيئة محددة كذلك. و كلما كانت هذه السلبيات مستمرة و عنيدة بقدر ما كان فكر المجتمع عاجزاً عن مواجهتها و تسويتها و جعلها بائسةً، فقد أجل حلولها إلى عالم آخر غيبي.

و لكن ليس في متسع المعاصرة اللجوء إلى حلول مؤجلة لسببين جوهرين: **أولاً**، تجاوز الفكر المعاصر المخيلة الغيبية. و **ثانياً**، أصبحت السلبيات التي تستحدثها المعاصرة مؤثرة في نطاق عالمي، و مؤثراتها كروية. و لذا، أصبح من غير الممكن تأجيل مواجهتها إلى زمن غيبي لأنها تؤلف خطراً مباشراً على كيان الحياة على الأرض، بما في ذلك حياة الإنسان و الحيوان و النبات. و يمتد هذا الخطر على مستويين: **أولاً**، الفرد كإنسان اجتماعي له حقوق سياسية و اقتصادية و نفسية و جمالية و ترفيهية. و **ثانياً** تؤلف هذه السلبيات خطراً على كيان الطبيعة و الكرة الأرضية، و حيث تنمو الحياة بما في ذلك حياة الإنسان.

سابعاً: التشخص و الفردانية

يتعين في البدء أن نفرق بين التشخص و الفردانية: يعتبر الفكر الذي يعتمد مفهوم التشخص أنَّ من حق الفرد أن يفكر و يسلك سلوكاً حراً من دون أن يخضع لما هو معتمد من قبل عامة المجتمع، و بشرط أن لا يؤدي هذا السلوك إلى الإضرار بالمجتمع. و وفق هذا المفهوم تعتبر هذه الحرية مقوماً أساسياً في تكوين الفرد المعاصر.



هذا لا يعني أن الفرد يصبح بمعزل عن المجتمع و لا يتعامل معه، بل يصبح متشخصاً بقدر ما تتهيأ له فرصة تكوين خصوصيته من خلال هذا التعامل، من دون أن يخضع تعامله لمرجعية فئة معينة في المجتمع، أو أن يشكِّل تناقضاً معها و خطراً عليها.

أما الفردانية فإنها مفهوم يمنح الفرد حق السعي وراء مصلحته الخاصة من دون أن تتوافق بالضرورة مع المصلحة العامة. بينما يعتبر الفرد المتشخص أن حصائل المصلحة الخاصة سترفد، بالنتيجة، المجموع العام للمصلحة العامة.

مهدت هذه الخطوة الطريق الفكري لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر. و كان، قبل هذا في القرن السابع عشر، تقدم الفيلسوف باروخ سبينوزا، فطوَّر و هذَّب مفهوم حرية التشخص، إذ اعتبر مركزية الوجود هي الإنسان و الطبيعة، و ما وجودية العالم إلاَّ مجالٌ للتجربة. لقد اعتبرت الفلسفة التنويرية حرية إرادة الفرد هي الأساس الأول في تكوين المجتمع المعاصر. و قد تمثل هذا الموقف في فلسفة عمانوئيل كانط. كما كان من قادة الفكر التنويري جان جاك روسو الذي كتب في سيرته الذاتية أنه يختلف عن أي شخص كان التقى به، و هو يجاسر و يقول إنه يختلف عن أي شخص في العالم، و ربما هو ليس أحسن منهم، و لكنه يختلف عنهم. تبنى هذا المفهوم لحرية التشخص غالب الفنانين و الشعراء و المعماريين و العلماء و الفلاسفة النهضويين، أي أنهم تبنوا و سلكوا مفهوم التشخص أكثر من غيرهم في المجتمع الذي تجاوز القروسطية.

لاقى هذا المفهوم لحرية فكر الفرد مقاومة شديدة من قبل الفكر الديني، و بخاصة الكاثوليكي، و الفكر الأوليغاركي و بخاصة الألماني و الفرنسي، و السلطات المستبدة في أوروبا الشرقية، و الفكر المحافظ و القومي و العسكري عموماً في هذه البلدان، و في إنكلترا. و هو الفكر المحافظ الذي يسعى لتوحيد المجتمع ليتمكن من إنشاء الدولة الموحدة القومية و العسكرية.

كما لاقى مفهوم التشخص، الذي اعتبر كما لو كان هو الفردانية، معارضة شديدة من قبل الفكر الاشتراكي، خصوصاً اليطوبي و الشمولي منه الذي اعتمد الديكتاتورية الحزبية أو الطبقية. و قد تمثل هذا العداء صراحة في هذا القرن عند ماو تسي تونغ حينما قال إن التشخص/ الفردانية موقف سلبي و يساعد أعداء الثورة، و لذلك على الشيوعي أن يخضع مصلحته الخاصة لمصلحة الثورة، أي المعيش الجماعي الحزبي. و كان جمال عبد الناصر أول من اعتمد هذا المبدأ في الوطن العربي و من موقف حزبي على صعيد إدارة الدولة.



ثامناً : المركزية الغربية

تفترض المركزية الغربية، أو الفكر الذي يروج الادعاء لها و يدعمه، أن الحضارة الأوروبية تضم فكر الإنسانية جمعاء، و ذلك عند تعامل هذا الفكر مع مختلف الكلجريات غير الأوروبية. و بموجب هذا المنظور فإن باقي الكلجريات، كفكر و صناعة مادية، تعتبر تابعة لها أو دونها أو مكملة لها. و يدعي هذا الفكر أنه يتميز في موقعه في تكوين الحضارة الإنسانية عن غيره، لأنه كان الفكر الذي صنع مختلف الإنجازات الإنسانية و الحضارية. بينما لا تؤلف الحضارات الأخرى في مفهومه أكثر من فروع في مسيرة هذا التيار الرئيسي، أو أنها بمثابة عوارض و أحداث طارئة. و انبنى هذا الموقف المركزي على قومية الدولة التي أخذت تفرض سيادتها على حدودها، أولاً، فترجمت هذه السيادة و منحتها شمولية، و امتدت خارج حدودها لتضم العالم خارج أوروبا. و تداعى هذا الموقف، و بخاصة مع الفتوحات الأوروبية في أمريكا، جنوباً و شمالاً، و في الهند و جنوب شرق آسيا، و تحولت إلى أنظمة استعمارية أوروبية.

و يدعم الموقف الأوروبي الاستشراقي، المنظور المركزي للفكر الأوروبي، إما من موقع رومانسي أو من موقع عقائدي. و تتمثل المركزية و الهيمنة الأوروبية في واقعها التطبيقي بهيمنتها على الكلجريات الأخرى من موقع عسكري، و بالتالي اقتصادي و ثقافي و إعلامي.

إن مواجهة المركزية الغربية و تحديها، و وعي ضرورة تجاوز هيمنتها، هو بادرة طليعية في التحرر من هذه الرؤية المركزية. كما أنه في الوقت نفسه تصدٍ للفكر الاستشراقي الذي يسعى إلى ترويج هذه الهيمنة في أرجاء العالم عامة و تبريرها. هذا بشرط أن لا يؤدي هذا التصدي إلى انغلاق الفكر المحلي على نفسه، حينما يسعى إلى التحرر من هيمنة تلك المركزية، فتصبح انطلاقاته متصفة بردود فعل لاعقلانية.

تاسعاً : موقف الفكر العربي في مجال العمارة من المركزية الأوروبية

يمكننا أن نصنف الفكر العربي بعامة في مجال العمارة في موقفه من إشكالية الهيمنة المركزية الغربية، كما يلي :

١ ـ الموقف **الأول** هو الاستسلام أمام المركزية الغربية، و الخضوع لعمومياتها و لخصوصياتها. و يتحقق هذا الخضوع عن طريق كبح الذات المحلية عن إجراء نقد موضوعي و عقلاني لما يستورد من المقومات الفكرية والمادية، من العالم الغربي. فهذا موقف يكون قد أخضع خصوصية هويته للفكر الغربي.



٢ ـ الموقف **الثاني** هو الاستغراب، أو الموقف السلفي. يرفض هذا الموقف الفكر الغربي، و لا يميز سلبياته عن إيجابياته، فيتقوقع إزاءه في عبثيات لا مبالية، أو في أصوليات لاهوتية، تحركها ردود فعل لاعقلانية. فيؤدي هذا المنظور غالباً إلى انزلاقات في متاهات غيبية، أو ينجرف و يمنح قدسية لمعالم سلفية.

٣ ـ الموقف **الثالث** يسعى إلى مواجهة تحديات المركزية الأوروبية، و هيمنتها عن طريق استحداث خصوصية معاصرة تخص محله و كلجريته. يتضمن هذا النهج، في ما يتضمنه، تسخير معالم منتقاة من رصيد السلف و صهرها مع عموميات عالمية منتقاة لذلك الغرض. بهذا نكون وصفنا باختزال بنيوية ظاهرة العمارة و التغير الجذري الذي حصل فيها مع ظهور المعاصرة. و ننتقل الآن إلى استحداث شكلية الخصوصية المحلية، أي الإشارة إلى آلية الفصل و الوصل.

عاشراً: الفصل و الوصل[٣]

الفصل هو إجراء فكري عقلاني يتم بموجبه تعريض معالم رصيد السلف و المرجعية التقليدية لنقد صارم، من موقف مؤرخ بقدر ما يتمكن من إن يكون موضوعياً. و في مجال العمارة ينتقي المعالم، و يعرض شكلياتها لنقد علاقتها مع مقوماتها و مقرراتها و تفاعلاتها في مختلف مراحل سيرورات التصنيع. فهو إذن الوقوف على مسببات شكليات المعالم، جدليات حركات توليدها، و أنظمة آلياتها. إلا أن الفصل هنا يمتد إلى أكثر من الموضوعية في البحث التاريخي و يتجاوزها؛ إذ يقدم الفكر المعماري الذي يواجه معالم السلف فيعرضها لتصنيف و تسميات و تقييم ذاتي، أي يذاوتها بحسب معايير يستحدثها من عندياته. عند ذاك تصبح المعالم المنتقاة، بالنسبة إليه، مقومات في سيرورات تذاوتية في توليد شكلية الخصوصية المعاصرة.

و يتصف الفصل في مجال العمارة بصفتين: **أولاهما**، عقلانية المؤرخ الموضوعي الذي يسعى لفصل موضوعي. و **الأخرى**، فكر المصمم الذي يفصل المعالم عن قرينتها في رصيد السلف. و هذا الأخير يجمع موقفين: **أولاً**، موقفاً موضوعياً ليتمكن بموجبه من تحقيق الفصل عن ارتباطاته العقائدية و العاطفية من معالم رصيد السلف ليتمكن بهذا من انتقاء حر، غير ملتزم. أما الموقف **الثاني** فإنه انتقائي، عفوي،

---

(٣) مرجعي في هذا البحث لمفهوم الوصل و الفصل هو ما اعتمده محمد عابد الجابري في كتابه **التراث والحداثة**. انظر: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).



عاطفي، و حدسي، بقدر ما يفرغ من خصوصية عاطفته في سيرورة الانتقاء و التصميم عند استحداث شكلية شكل المُصنَّع.

إذن، فبقدر ما يتمكن فكر المصمم كمؤرخ من تحقيق موقف موضوعي، يكون قد حقق فصلَ التزاماته العاطفية عن معالم رصيد السلف و التزامه بشكلياتها، و بهذه الحرية المكتسبة يكون قد هيأ لنفسه قاعدة يتمكن بواسطتها من إخضاع شكلية المعالم إلى تجريديات شكلية. و التجريد هو عزل شكلية المعالم عن مسبباتها الأصلية و آليات توليدها. و من هنا تصبح شكلية معالم السلف بحالتها المجردة مقومات فكرية خاصة يسخرها المصمم المعاصر حسبما يحلو له و يتخيل و يشتهي. و لذلك تؤمن خطوات الفصل هذه حرية تعامل يتمكن المؤدي المصمم بموجبها من توفيق شكلية معالم السلف مع الشكلية المعاصرة المستحدثة، و ذلك في سيرورات الدمج و الصهر، و عن طريق الحدس العاطفي عندما يقدم الفكر المصمم الرؤيوي و يحقق الشكل الجديد للمصنع الجديد الذي يحمل مؤشرات الخصوصية الجديدة. و بهذا فإنه يحقق وصلاً مبتكراً لأنه يكون قد وصل بين معالم ترجع إلى مقومات تقليدية. و بحكم كونها معالم تقليدية انبنت على تقانة حرفية، لذلك أصبحت بالتعريف بالية، و قد ذوت. و من هنا هيأ قدرة صهر بين الشكل المجرد في المخيلة و وصله مع شكل منتقى من العموميات العالمية. و شرط تحقيق الوصل هنا أن يستولد بموجب تقانة معاصرة، تتوافق مع خصائص المادة المسخرة في هذا الاستيلاد. و بهذا يكون قد حقق شكلاً مستحدثاً مسخراً تقانة معاصرة، يرضي وظائف هي ذاتها مستحدثة، سواء كانت هذه الوظائف تخص حاجات نفعية أو رمزية أو إستطيقية.

الفصل، إذن، في هذا السياق، هو موقف لمؤرخ عقلاني يسعى إلى التعرف إلى بنيوية الظاهرة، و هو في الوقت نفسه، موقف عاطفي و حدسي لمصمم يسعى لتوليد معالم جديدة كمؤشرات فعالة لخصوصية جديدة دينامية تربط المحلية بالعموميات العالمية. و هنا تكمن أهمية تحقيق وصل عاطفي حدسي يستند إلى معرفة موضوعية لتاريخ معالم رصيد السلف.

الخلاصة: أن العلاقة بين الفصل و الوصل لا تعني حالة ثابتة و لا تتحدد بشكلية معينة يتعين الوصول إليها. و إنما هي علاقة جدلية متبادلة، حينما يتقدم الفكر المحلي المعاصر و يسخر البعض من معالم المرجعية التقليدية و يجردها و يصهرها في شكليات معاصرة، بهدف استحداث شكلية ترضي الفكر المعاصر المحلي. فهدف الفكر هنا كمؤرخ لا ينحصر بموضوعية التاريخ فحسب، بل يمتد إلى تهيئة قاعدة للإبداع و الاستحداث. و هدف المؤدي المصمم، كالمعمار و الفنان المعاصر، في هذه



الحالة، هو تحقيق خصوصية تكون في حالة ديناميمة متغيرة تتواكب مع التطورات العالمية. و هي في هذا تسحب من هذه العالمية العموميات التي تشتهيها وتروق لها و التي تتوافق مع خصوصياتها المحلية. و تؤلف كل خطوة تتحقق في هذا التفاعل الجدلي بين الخصوصية المحلية من جهة، و العمومية العالمية من جهة أخرى، قاعدة جديدة لقفزة جديدة لتوليد خصوصية جديدة.

حادي عشر : حركة الفصل و الوصل

تختلف حركة الفصل عن الحركات الأخرى التي يقدم عليها المعمار الرؤيوي في سيرورات تهيئة رؤية للتصميم. إن الحركة التي يقدم عليها المعمار المعاصر في تكوين الرؤية تتصف بإحدى الحالتين المتباينتين: إما أن يكون التعامل من داخل المرجعية المشتركة القائمة و الفعالة، و هذا هو نهج يعتمده الحرفي في المجتمع التقليدي، كما هو نهج المعمار الإحيائي المعاصر، حيث يرجع إلى مرجعية قائمة في الماضي، سواء أكانت فعالة في الحاضر أم مسبتة، و يتمثل هذا الأخير بالعمارة الإحيائية Revivalism، التي ظهرت في القرنين التاسع عشر و العشرين في أوروبا، و امتدت منها إلى بعض أرجاء العالم. و قد تمثلت هذه بالإحيائية الغوطية (Gothic Revivalism) بمبنى المجلس النيابي البريطاني، (١٨٣٦ ـ ١٨٦٨) تصميم شارلز باري و بيوغن (Charles Barry and A.W.N. Pugin)، و يتمثل بالإحيائية البيزنطية (Byzantine Revivalism) مبنى كاتدرائية وستمنستر في لندن، (١٨٩٥ ـ ١٩٠٣) تصميم جي. بنتلي (J. F. Bentley)، و الإحيائية الكلاسيكية (Classical Revivalism) في نصب فكتور إيمانويل في روما، (١٨٨٥ ـ ١٩١١)، تصميم غويسبي سكوني (Guiseppe Sacconi)، والمجلس البلدي في لندن، (١٩١٢ ـ ١٩٢٢) تصميم رالف نوت (Ralph Knott)، و مجمع مركز الدولة في الهند، (١٩١٣ ـ ١٩٣٠) تصميم أدوين لاتينس (Edwin Lutyens)، و مبنى المجلس الأعلى في جامعة لندن، (١٩٣٣ ـ ١٩٣٩) تصميم شارلز هولدن (Charles Holden).

و قد اتصف الكثير من سلوكيات المعمار المعاصر بالتشخص الذي يخرج عن المرجعية المشتركة. و بقدر ما يكون هذا المعمار طليعياً في رؤيته، و يتبعه آخرون، يستحدث مرجعية متشخصة يتفرد بها مع مريديه و المعجبين به و المقلدين له. و يتمثل هذا بالأعمال الرائدة التي حققها لو كوربوزيه المتمثلة ببيت الطلبة السويسري في المدينة الجامعية في باريس(١٩٣١ ـ ١٩٣٢)، و مدرسة الباو هاوس (١٩١١ ـ ١٩١٤)، و مساكن ليك شور درايف (١٩٤٩ ـ ١٩٥١) في شيكاغو من تصميم ميز فإن درو، و غيرهم من الذين أسسوا عمارة الحداثة.



أما الفصل، في المفهوم الذي نقدمه، فيختلف عن هذا النهج و ذاك. فهو بمفهوم معين إحيائي، و في آن واحد، يتبع نهج العمارة الحديثة و يقصدها، و يبني موقفه على التعاطف مع العمارة التقليدية، فيسخر معالمها في رؤية جديدة، حيث يستحدثها و يطورها و يدخلها كمقوم في العمارة الحديثة، و لكنها عمارة، في الوقت نفسه، تعبر عن المحل. فهو موقف يتميز به عن النهجين السابقين، فيعمل ضمن مرجعية الحداثة، لأن الهدف هو تنشئة عمارة الحداثة، مسخراً تقاناتها، و يؤسس التكوين التصميمي على المقومات التكوينية التي ابتدعتها الحداثة، و يختلف عن الحداثة في أنه يعبر عن كلجرية المحل و القطر، و يختلف عن الإحياء لأنه لا يسخر أو يلتزم مرجعية قائمة أو تاريخية؛ بمعنى أن هذا النهج يختلف عن نهجي الحداثة العالمية و الإحيائية، فتهدف الإحيائية إلى الرجوع إلى المعالم التقليدية، و منحها قيم العصر و وظائف جديدة، في حين يعتمد نهج العمارة الحديثة المحلية آلية متبادلة من فصل و وصل. لذا يتضمن هذا النهج تناقضاً لأنه يقدم على الوصل مع معالم المحل، و حل التناقض لأنه يسبقه بفصل و تجريد و تعطيل قدسيتها.

و تبدأ آلية الفصل بفصل التزام الذات عن المرجعية التقليدية، و عن تقاناتها و الأسس التصميمية التكوينية التي انبنت عليها، و عن الإيديولوجية التي دعمتها، و التي هيأت الفكر الذي أنشأ عليها العمارة التقليدية و عن المجتمع الذي أنجبها. و لكنه، مع ذلك، يتعاطف مع شكلياتها، لا كما هي في تاريخها، بل كما هي مجردة في مخيلته الحديثة.

فالهدف ليس إحياءها، بل نقلها من واقعها التقليدي و الحرفي، و تعريض شكلياتها لتجريد ليصبح الشكل متوافقاً مع متطلبات الصناعة الممكننة الحديثة، و في الوقت نفسه استحداث معالم حديثة منها لتعبر عن خصوصية المحل، و لتتعاطف مع كلجرية المحل التي هي في تطور نحو الحداثة، و استحداث الحداثة المحلية.

ظهر هذا النهج كرد فعل للعمارة الحديثة العالمية التي أهملت، و أخذت تزيل خصوصيات المحل، و أصبحت معالمها تتشابه في مختلف أقطار العالم. و بهذا القدر أخذت هذه الأقطار تفقد خصوصيات المحل، و بهذا يتعطل تنوع الكلجريات التي كانت تتمتع بها.

و كما إن التنوع في المُصنَّعات ضروري لمعيش صالح، و يؤلف أساساً في النفسية و الحس في الوجود، كذلك يؤلف تنوع الأقطار مقوماً أساسياً لمعيش جماعات



البشر المتعددة، أي أنه يغني حضارة البشر بعامة. لقد عبرت العمارة المحلية الحديثة عن كلجرية المحل عن طريق مد في زمن الحاضر معالمها المعمارية و خصوصياتها. و من غير هذا النهج ستتكرر بيئة البشر المعمرة في كل مكان و محل و قطر، و تخلو من تنوع لحاجة بشرية متأصلة في تكوين الموقف من الوجود.

يتحقق الفصل و الوصل بحركتين متعاقبتين:

أولاً: انتقاء الشكل، لا بسبب أهمية تاريخية أو أيديولوجية، بل بسبب انتقاء عفوي، تصادفي، حدسي. فهو غالباً ما يكون انتقاءً بهدف إرضاء الحس الإستطيقي، ثم يُعرّض ما ينتقي إلى سيرورة من التجريد الشكلي. و يتسم هذا التجريد بالصيغ التكوينية للشكليات التي أنجبتها الحداثة في العمارة و الرسم و النحت و غيرها من المصنعات. و الهدف من انتقاء الشكل التقليدي بحد ذاته، هو صياغة سمة جديدة تتوافق مع معالم الحداثة، فينتقي الرؤيوي ذلك الشكل و يجرده، بمعنى أنه يبعده عن التقانة الأصل التي سخرت في تصنيعه في الإنتاج التقليدي و يبعده عن ظرف تاريخ تصنيعه، و عن القدسية التي تكمن له في العقل التقليدي.

ثانياً: يقدم المصمم و يجرد الشكل، بمعنى أنه يختزل سمات تكوينه الشكلي، و يكون في آن واحد قد صاغه في شكلية حديثة، و نقله من عالم الماضي إلى عالم الحاضر الحديث، و منحه قيمة جديدة. و هذه سيرورة إستطيقية محضة، خارجة عن متطلبات الرمزية، و إلا يُفسد التجريد. و بهذه النقلة من الماضي يكون وصله مع حداثة الحاضر. بمعنى أن حركة الفصل لا تكتمل ما لم يتحقق الوصل، و يُستولد الشكل الجديد، حديثاً يعبر عن خصوصية المحل.

و ما يميز حركة الفصل و الوصل، و اختمارها برؤية لشكل جديد، أي النقلة من الفصل إلى الوصل، هو أنها لا تتحدد بزمن معين. أي أنها قد تمتد لبضع ثوانٍ، و قد تطول إلى ساعات و إلى أيام فأشهر و أكثر من هذا. و لا يتمكن المعمار الرؤيوي من أن يقدم على تجريد الشكل التقليدي، ما لم يقدم مسبقاً و يفرغ الشكل التقليدي من قدسية الالتزام الفئوي، سواء أكان دينياً أم قومياً أم إثنياً.

و هنا مصدر أهمية التجريد التي تنبني على تفهم متطلبات الحداثة و تقنياتها التكوينية، و أهمية تمتع الرؤية بعاطفة مفعمة بنشوة التعامل مع الحداثة. وهنا أيضاً مصدرُ صعوبةِ إحداث التجريد من قبل فكر و رؤية و ذاكرة ترزح تحت عبء الالتزام الفئوي.

إن رؤية المؤمن و ذاكرته ـ أي مؤمن سواء أكان الإيمان عنده غيبياً أم عقائدياً ـ هي رؤية و ذاكرة فاسدة أصلاً، لأنها مركبة من أساطير ملغمة بأحداث



تاريخية، أخرجت من واقعها التاريخي و مزجت و بنيت على أساطير. فيمنحها المؤمن أهمية بقدر ما يربطها و يلغمها بتلك الأساطير، فتكتسب قيماً خارج التاريخ و تمتزج مع قيم الحاضر فتفسدها. و يكون بهذا قد أخرجها من موضوعيتها و موقعها الحقيقي في التاريخ، كما يكون قد منحها وظيفة ذاتية خارج واقع الوجود، فيخرج أحداث التاريخ من التاريخ، و ينقلها إلى الحاضر، و يجرد الحاضر من واقع الماضي.

و بقدر ما يكون هذا الفرد مؤمناً بأساطير خلاصية، لا يتمكن من تسخير موقف عقلاني لمواجهة إحباطات الحاضر و مشكلاته و إشكالياته، و إنما يصبح الحاضر بالنسبة إليه انتظار قفزة مباشرة بعد الوفاة إلى العالم الآخر حيث يحصل الخلاص هناك.

إذن، فالمؤمن لا يمتلك ماضياً موضوعياً، لأن الماضي بالنسبة إليه مجموعة من الأساطير امتزجت بأحداث أفرغت أساساً من مضامينها التاريخية، و لا حاضر موضوعياً لأنه ممتزج مع صور أسطورية. و لا يمتلك مستقبلاً لأن رؤية المستقبل لا تمتلك حاضراً موضوعياً ينبني عليه مستقبل، لأن الحاضر في انتظار قفزة لعالم الخلاص.

و لذا، فإن موقفاً مثل هذا من الوجود و تبعاً للإنتاج، لا يتمكن من تحقيق التجريد المناسب للمعالم القائمة في الخزين التراثي، و يجردها مما تحمل من تقانات انبنت على الحرفة اليدوية، و يستحدث منها شكليات متوافقة مع متطلبات الإنتاج المعاصر الممكنن و الشكليات التكوينية التي انبنت عليه.

و عن طريق الفصل التجريدي و الوصل التكويني المتداخل معه، يكون المعمار الرؤيوي الحديث قد استحدث رؤية لوظيفة جديدة للعمارة في إرضاء متطلبات حاجات وجدانية المجتمع، لا إرضاء متطلبات محددة بمحل أو قطر، بل إرضاء نهج الحداثة على صعيد عالمي يتعاطف مع خصوصيات المحل، و إغناء المحل بما يمكن أن تقدمه له الحداثة العالمية. لم تكن هذه الوظيفة قائمة للمعمار الحديث في المجتمع التقليدي، و لم يكن ثمة سبب اجتماعي و إنتاجي لظهورها في ذلك المجتمع. لذا، فهي حركة و مجازفة لا تتمتع بمرجعية قائمة، أو تجربة سابقة تستند إليها مخيلة المعمار، فيسخرها في سيرورات التجريد و التحديث و الابتكار، و إنجاب الشكل الجديد. إنها مجازفة إستطيقية لا يمكن التنبؤ بجدواها، إلا بعد أن يتولد الشكل و يظهر خارج المخيلة، و يتجسد في معالم تحملها العمارة، و بعد أن يتفاعل معه المجتمع في سيرورات من القبول و الرفض و اللا مبالاة.



ثاني عشر : رصيد السلف و المعالم التراثية

يتألف رصيد السلف من جميع المقومات التي حققها مجتمع أو حضارة معينة ما، سواء أكانت هذه المقومات مسبتة أم فعالة، فكرية أم مادية، فتؤلف المرجعية التقليدية، الفعالة و المسبتة. و المقومات الفعالة هي التي ما زالت قائمة في معيش الحاضر، وإن كان استحداثها قد تم في وقت سابق و في ظروف كانت الحاجة الاجتماعية و التقانة الاجتماعية فيها تختلف أو تتناقض مع تلك القائمة والفعالة في الحاضر. فتأخذ هذه المقومات من هذا المنظور في تكوين المجتمع الحاضر، صفة المعالم التراثية بقدر ما هي فعالة في هذا المعيش. و تشمل المقومات التراثية النواحي المادية و المعنوية و الفكرية و العاطفية، و بهذا فهي تخص الأصناف الثلاثة من الحاجة الاجتماعية، أي النفعية و الرمزية و الإستطيقية، و تتضمن كذلك مقومات التقانة الاجتماعية بما في ذلك المعرفة و المهارة. فالمعالم التراثية إذاً هي مقومات فعالة في معيش المجتمع، و تؤلف ذاكرة المجتمع. و لا تتحدد هذه الصفة بزمن أو فئة أو عقيدة معينة، و ذلك بقدر ما تسخر من مختلف الكلجريات ضمن مجتمع الوطن. من هذا المنظور تصبح المعالم التراثية امتداداً لشكليات مقومات السلف في الحاضر. إن إفعال هذه المعالم أو الشكليات في الحاضر يتعارض أحياناً مع التطور الحاصل في إرضاء الحاجة النفعية الحالية إضافة إلى تناقضها مع التقانة المعاصرة. إلاّ أن اللجوء إلى معالم السلف و إحياءها كمقومات في شكليات معاصرة فهي بهدف توظيفها في إرضاء متطلبات الحاجتين الرمزية و الإستطيقية. و هنا يكمن مصدر أهمية المعالم التراثية في إرضاء حاجة الحاضر و اهتمام المجتمع العربي بها و الرجوع إليها.

ثالث عشر : أهمية استحداث الهوية المعاصرة

لقد تغير معيش الفرد العربي بقدر ما أخذ يتعرض و يواجه و يتعامل مع مقومات المعاصرة، المستوردة و المستحدثة محلياً. و لذا، أصبح لا بد له من أن يغير رؤيته لموقعه و علاقاته من هذه المتغيرات. أي أنه بقدر ما يدرك هذه المتغيرات، أو يرتبك معيشه بسببها، يصبح لزاماً عليه تحديد هويته منها. فبعضهم يجد أن هذه المتغيرات لا تتوافق مع رؤيته إزاء معيشه التقليدي. و منهم من يجد أن التقانة و أنماط المعيش الغربية المستوردة أصبحت تهيمن على معيشه هيمنة واضحة و قسرية. و منهم من يتخذ موقفاً مخالفاً لهذا، و يسعى لاتساق معيشهم مع العموميات العالمية، و الخصوصيات المستوردة منها.

و بقدر ما يتفاقم تأثير هذه المتغيرات على معيش البعض يصبح الفرد واعياً



فقدان هويته في مواجهة فيض هذه المستوردات و المؤثرات و المثبطات لمعيشه، و زاد بهذا القدر توقه للدفاع عن هويته و تعزيزها بمعالم منتقاة من رصيد السلف، لما تتصف هذه به من الاستقرار و الامتداد في ماضٍ زاهٍ في مخيلته، أو يسخرها في تطلع مستقبلي، خصوصاً عندما يجد معيشه مرتبكاً و مسيراً و هويته مهانة. و الأمر ليس بهذه البساطة؛ لأن مقومات المعاصرة التي يواجهها هذا الفرد هي ذاتها معقدة التركيب و تتطلب منه موقفاً جديداً لم يسبق له ممارسته أو الاطلاع عليه فحسب، بل كذلك لأن السلطة القائمة و التقليدية، في مختلف أرجاء العالم العربي، قد سلبته ممارسة الإسهام في قرار إدارة شؤون معيشه، ما جعل السلطة و الفرد كليهما عاجزاً عن مواجهة تعقيدات المعاصرة؛ الأمر الذي فاقم إرباك الفرد و بالتالي إرباك السلطة في أداء وظيفتها التنظيمية و الإدارية للمجتمع.

لذا، أخذ الكثير من أفراد هذا العالم موقع ردود فعل ضد الحداثة، يسعى إلى استحداث خصوصية يتمكن بواسطتها من الدفاع عن هويته، حتى و إن كان ينبني هذا الموقع في الوجود عن طريق الوهم و الخداع الذاتي أحياناً، أو الانزلاق في الغيبيات و الروحانيات، أحياناً أخرى. إنه موقف ساذج يسعى لحلول فكرية مبسطة، و لكنه بموقفه هذا لا يتجاوز المسببات الحقيقة لهموم مقومات هويته، أو يحقق مجابهة واقعية لإشكاليات المعيش من مقومات المعاصرة. و إزاء هذا أخذت قلة أخرى تفتش عن نهج عقلاني تتمكن بموجبه من مواجهة المعاصرة و مواكبة متطلباتها.

يستنتج من هذا أن تحقيق المعالم التي تعزز خصوصية الهوية، في الفكر العربي، سواء أكان هذا صادراً من موقف عقلاني أم لا، ليس مسألة للتطلع العرضي أو للتأمل المتبصر، بل أضحى حاجة ملحة بقدر ما يشعر الفرد بأن موقعه في عالمه المعيش المحلي و الدولي قد تزعزع و انحط مقارنة مع الغير، و بخاصة الغربي.

لذا، لا بد من تخفيف الشعور بالنقص الذي أصاب هوية الفرد، و لا بد من إزالة الغبن و الإهمال اللذين يواجهانه في عالمه اليومي. إن تصحيح هذه الحالة، و تأمين حالة الاستقرار والطمأنينة للهوية، هما حاجة متأصلة في نفسية الإنسان، و يمكن تحقيقها، إما عن طريق الخداع الذاتي، أي اللجوء إلى الغيبيات و الخلاصيات، و نكران ضرورات المعاصرة، و الاعتكاف و التقوقع، أو عن طريق الإقدام على نقد موضوعي وعقلاني لحضارة السلف، و مقوماتها و قيمها و عقائدها و تصوراتها.



و هكذا يمتد النقد ليشمل المعاصرة، المستوردة منها و الفعالة في مواقعها الأصلية، و قيمها السلبية و لا إنسانيتها، و غرورها و استشراقياتها، و هيمنتها المركزية على مختلف مجالات معيش الفرد العربي، من دون أن يُنْكِر لها عمومياتها و إيجابياتها الإنسانية و المعرفية و التقانية و قدراتها في التسلية. و يقدم على هذا من غير نكران قدرته على التعامل مع هذه العموميات وصولاً إلى تسخيرها في بناء مقومات خصوصية جديدة لهويته. و بكلمة أخرى، يشمل النقد لا هذه المشكلة أو تلك فحسب، بل يمتد فيشمل إشكالية معيش الفرد العربي بعامة: رؤية ديمومة جدوى مقومات المرجعية التقليدية، و جدوى امتدادها في الحاضر، و تعارُض مقومات هذه المرجعية مع متطلبات المعاصرة، و وجود المقومات العالمية في معيش الفرد اليومي، و هيمنتها كمقومات تتضمن ازدواجية المؤثرات و التأويل، و تَوافُق الرؤيتين العقلانية و اللاعقلانية و تضاربها، و غيرها من المشاكل في العالم العربي المعاصر.

فالإنسان اليوم، و الإنسان في كل زمان و مكان، لا بد له من خصوصية معينة، مركبة من مقومات يتميز بها عن غيره؛ و هي خصوصية تستحدث في تفاعل دينامي بين المقومات السلفية من جهة، و تلك الفعالة القائمة و المستحدثة آنياً من جهة أخرى. و لذا تمتد خصوصية الحاضر و ترتبط مع الماضي و تنتقي معالم من رصيد السلف فتسخرها كمقومات في معيش الحاضر. غير أن المعاصرة العقلانية هي تلك التي تتمتع بمكنة فصل نفسها من الارتباطات السلفية المعوقة، بقدر ما تتمكن من موقف موضوعي، فتميّز ما هو صالح في رصيد السلف و تنتقيه في تحديث هويتها لتتساوق مع متطلبات المعاصرة.

و هذا يعني أن الفرد يتمكن، بموقف عقلاني، من تجاوز التقوقع في غيبيات سلفية، سواء أكانت دينية أم قومية أم أثنية، ويتقدم انطلاقاً من هذا الموقع الحر نحو تجريدات معاصرة مناسبة، فيسخرها و يستولد منها معالم يسخرها في توليد الهوية المعاصرة.

رابع عشر: خصوصية المعاصرة

إن المتغيرات في المجتمع التقليدي قليلة و إحداثاتها متقطعة، بطيئة في الزمن، و محدودة في المكان، و غالباً ما يكون تطورها غير ملموس، و هذا يعني أن الفرد في المجتمع التقليدي قد لا يلاحظ المتغيرات بوضوح أو يعيها. ولذا، لا يتطلب معيشه و إدراكه لهذا المعيش إعادة النظر في مؤشرات خصوصية هويته كفرد و كمجموعة. فالهوية المناسبة و الفعالة في العالم التقليدي، تكون مستقرة غير مرتبكة، أو هكذا



تظهر للفرد في موقفها من الوجود. و إذا تغيرت مقومات الوجود فسيكون ذلك بتعاقب بطيء، و إذا ظهرت متغيرات في مقومات المجتمع، فستعتبر تلك حالةً شاذةً، أو بدعةً مستحدثة، إلى أن تخف هذه الصفة عنها، و بالتالي غالباً ما تندمج في مقومات المعيش المقبول و المشاع. و في هذه البيئة من الوجود الجامد يكمن مصدر العقل التقليدي في المجتمع التقليدي.

أما حالة دلالات الهوية المعاصرة، فتختلف تماماً عن ذلك؛ إذ إنها في تغير واضح و مستمر. لذا، على الفرد المعاصر أن يتقبل التعايش مع مقومات خصوصية هويته و مؤشرات و معالم و معانٍ و دلالات في حالة تغيُّرٍ مستمر، و لذا يتعايش مع هوية متغيرة، و هو حر في أن يغيرها كما يشتهي. و هذا موقف مغاير تماماً لذلك العقل التقليدي. فالتغير المستمر و المتسارع يربك الفكر التقليدي، لأن هذا الفكر يميل إلى الاستقرار النسبي، و لذا يعتمد الالتزام بمقومات المرجعية التقليدية، فيجد فيها مقومات مستقرة، و لا فرق إذا كانت حقيقية أم متخيلة.

نستنتج من هذا أن على الفكر العربي أن يوافقَ تعايشه مع المتغيرات المعاصرة بقدر ما هو محلي. إلا أن هذا لا يعني أبداً الاستسلام إلى السلبي منها، بل يتعين أن يعالج جبهتين في وقت واحد: الغيبيات القروسطية، كفكر و نمط معيش، و يعرضها لنقد موضوعي عقلاني و يتجاوز ما هو سلبي فيها. كما إن عليه أن يرفض خصوصيات الغير، و لاسيما خصوصيات الغرب، و يتجاوز هيمنتها على معيشه. و من هذا الموقع الفكري تتهيأ له ظروف تعامل عقلاني و مجد، من شأنه أن يُكيف مقومات الحاضر لتتوافق مع طموحاته النهضوية كما يتصور المعاصرة، بعمومياتها العالمية، بما في ذلك تقدمها المعرفي و الفني و الإنساني و الوجداني و مسلياتها.

خامس عشر: المقومات العالمية و أصناف العموميات

إن المقومات العالمية التي تخص إرضاء الحاجة و التقانة المرتبطة بهذا الإرضاء يتحدد البعض منها بمعيش الغربي وخصوصيات مخاضات معيشه. إلا أن من بينها، و الكثير منها، يتجاوز محلياتها الغربية و خصوصياتها، و قد اكتسبت هذه مقام حاجات عالمية، أو أنها معرفة و مكتشفات و مبادىء هي أساساً إنسانية و تطور معرفي و فني، و لذا، تتمتع بمقام معرفي و وجداني عالمي. و بهذا تكتسب هذه المقومات الموقع و الأهمية العالمية و تصبح بهذا مرجعاً كعموميات. إذن، هناك صنفان من المقومات العالمية: العموميات من جهة، و ثانياً، المقومات المعدة لخصوصية الغرب أو المقتصرة عليه، من جهة أخرى. و الفرد، كإرادة حرة، هو الإرادة الوحيدة



التي تتمتع بحق قرار أيهما يعتبرها خصوصية غربية أم عالمية، يفاعلها كمقومات غريبة عنه، أم يصهرها في مقومات هويته.

إن استيعاب المبادئ و الأصول و مراحل التطور المتعلقة بهذه المقومات التي تتصف بالعموميات يؤهل المحلي إلى التعرف على العموميات العالمية المعاصرة. و من هنا تتهيأ له فرصة تقييمها، و انتقاء ما يشتهي منها، و تحويلها إلى مقومات من صفتها العمومية لتصبح مقومات تخصه. و بهذا فإنها تفقد صفتها المحددة كغربية/ أجنبية مستوردة. و عندئذ تنتقل هذه من كونها «لهم» وتصبح كذلك «له». و من بين ما تتصف به، و هي الصفة التي تجعلها تأخذ حالة العموميات، أنها تتجاوز العلاقات الاجتماعية التي تخص قطراً معيناً، أو عقيدة أو ديناً أو عنصراً أو فئة أو أمة دون غيرها. فهي بهذا التجاوز تفقد محدودية خصوصيتها الأصل، و لذا، يصبح في متسع المحلي أن يجتذبها و يصهرها في خصوصياته. إن الجينز و الكوكاكولا كمثال تجاوزا خصوصية الأصل و أصبحا عموميات تسخر كمقومات لهوية مختلف الأقوام في العالم. و كذلك الأمر مع البيتزة و الحمص و التبولة و الـ هامبرغر و الساندويش، و فاشن Fashion الملابس و الزي، إضافة إلى مصنعات أخرى مثل التلفون و التلفاز و شفرة الحلاقة و الطابعة و الساعة اليدوية و الأسبرين و معجون الأسنان.



الفصل الثاني

الهوية و الخصوصية في الفن و العمارة(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في نقابة المهندسين اللبنانيين بتاريخ ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٦. و قد نشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٥.




مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: تعاريف

سأبدأ بتعريف بعض المصطلحات، ثُمَّ سأسطر بعض مقومات المعاصرة التي لها تأثير مباشر في موضوعنا، قبل أن أنتقل إلى مسألة الهوية و الخصوصية في الفن و العمارة.

١ ـ التأصل Intrinsic

إن الدلالة المقصودة بهذا الاصطلاح تشير إلى ذلك المقوم في الشيء، أو إلى جزء منه، يظهر كمقوم جزئي فيه، و نمو مع نمو الشيء للوجود ككل. فمثلاً تطوّر خرطوم الفيل و ظهر مع تطور كيان الفيل ككل، و ظهوره للوجود كجنس من الأجناس الثديية. كما إن دلالة التأصل تشير هنا إلى ضرورة وجود الشيء، أي لا بد من وجوده لوجود كيان الكل. فمثلاً لا بد من وجود الأوكسجين كمقوم في تكوين الماء، فيصبح الأوكسجين بهذا المفهوم متأصلاً في تكوين الماء. و مثل آخر قد يقربنا من بحثنا، هو تطور جنس الإنسان و علاقة هذا التطور بالإنتاج؛ لقد كان تطور الإنسان حصيلة تفاعل ثلاثي جدلي متبادل بين الدماغ و اليد و أداة الإنتاج، و في المقابل هناك تفاعل جدلي آخر بين هذه الثلاثية كطرف، و البيئتين الاجتماعية و الطبيعية كطرف آخر؛ إذ تطورت اليد، و تطوّر موقع الإبهام فيها، كما تطور الدماغ و توسع، و استحدث الإنتاج و أصبح مركباً، و قد تمَّ هذا في تفاعلات متبادلة، فكانت الحصيلة جنس الإنسان كما هو عليه اليوم. فعندما نقول إن الإنتاج متأصل عند الإنسان، إنما نقصد بأن الإنتاج متداخل مع كيان الإنسان، الجسدي و النفسي، و متداخل مع مكنات دماغه، و تكوين جسده.

إن المقوم المتأصل في الشيء أو الظاهرة، إذن، ينمو مع الظاهرة كمقوم في نموها، و يكون مسبباً لها. هدفنا من هذا الإسهاب في تعريف هذا الاصطلاح هو تأكيد أن الإنتاج بالنسبة للجنس البشري، مقوم متأصل في تكوينه، و من غيره تزول مكنة البقاء للجنس البشري. كما إن حصول أي خلل في الإنتاج يؤدي تبعاً لذلك إلى إصابة البقاء بخلل أو إفساده.



٢ ـ الضرورة Necessity

و يقصد بالضرورة، بالإضافة إلى مفهومها الدارج، الذي يعني شيئاً مهماً، و قد يكون له بدائل، فهناك المفهوم الآخر الفلسفي. و الذي يهمنا هنا هو كون وجود الشيء لا بد منه. أي من دون هذا الوجود لا يتكون كيان الشيء، و لا يظهر إلى الوجود. فمثلاً من دون الأوكسجين لا تتكون ظاهرة الماء. بهذا المفهوم نقول إن الإنتاج ضرورة لبقاء الإنسان، فرداً و مجتمعاً. أي أن الإنتاج ضروري في ظاهرة بقاء الإنسان. كما نقول إن التعبير عن العاطفة، مثلاً، ضروري لدى الإنسان، حيث من دون التعبير عن العاطفة يصاب البقاء النفسي الواعي بخلل في كيانه.

٣ ـ المُصنَّع Artifact[١]

وُلِد الإنسان و تطور مع نقص طبيعي متأصل في كيانه، أي نقص بيولوجي. و يتمثل هذا النقص في حاجة الفرد إلى الملجأ و اللباس و أداة القطع كضرورة للبقاء. و لكي يتمكن الفرد من تأمين البقاء لا بد له من سد هذا النقص، أي إرضاء هذا النقص بالضرورة. و لا يتحقق إرضاء هذه الحاجة إلاّ عن طريق تأمين أداة مناسبة لهذه الوظيفة. إن أداة إرضاء الحاجة هي المُصنَّع، و يقدم الفرد و يحول حالات خصائص المادة الخام لتأخذ شكلية المُصنَّع، و يكون في عمله هذا قد قام بدور المُصنِّع. بهذا المفهوم، إذن، المُصنِّع هو الذي يصنع مختلف أنواع أداة إرضاء الحاجة: الكرسي و الملجأ و العربة و السيف. و تبعاً لهذا الدور في الأداء يأخذ اسم الحرفي كالنجار و الحجار و الحداد، مثله مثل المعمار الأكاديمي و المُصنِّع الممكنن، و النحات الفنان.

إذن، يشمل اصطلاح مُصنَّع مختلف الأداة التي يسخرها الفرد و المجتمع في إرضاء مختلف حاجات المعيش اليومي، لذا تغطّي دلالة هذا المصطلح الفنون و العمارة التي تتألف من تكوين مادي مُصنَّع. غير أن هذا الاصطلاح لا يشمل الظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا يتحقق إرضاء حاجاتها عن طريق مُصنَّعات مادية. و تتمثل هذه الظواهر الأخرى بالأدب و الموسيقى و الرقص، لأن إنتاجية هذه ظواهر لا تتطلب بالضرورة كياناً مادياً، و لا يتحقق تصنيعها في الأساس عن طريق تحويل مادة خام من حالة إلى أخرى. و إذا سخرت مادة في إفعالاتها، فالمادة المسخرة لا تكون متأصلة في الإنتاج، كعلاقة اللغة بالورق و الطباعة.

---

(١) و المُصنَّع هنا كل ما ينتجه الإنسان بهدف إرضاء حاجة ما: كالدار و العربة و المعبد.



ثانياً: مقومات المعاصرة

نشير إلى بعض مقومات المعاصرة التي لها تأثير فعال و مباشر في حالة الإنتاج المعاصر، و في الموقف الفكري للمُصنِّع المعاصر على وجه الدقة. فالمعاصرة ليست الحداثة، و إنما تؤلف التغير الجذري الذي حدث ابتداء من أوروبا و مع عصر النهضة، ثم أخذ ينمو و يتطور و يتركب منذ القرن الميلادي الخامس عشر تقريباً حينما تمكنت أوروبا من تجاوز التكوين الفكري و الإنتاجي القروسطي. و بهذا انتقلت من المجتمع التقليدي الإقطاعي إلى المجتمع المعاصر، و هي لم تزل في دور تطوير هذه المعاصرة و تصنيعها. من جهة أخرى، بدأت الحداثة، في المفهوم الذي أقدمه، منذ ظهور المكننة في الإنتاج، أي في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، و بخاصة في إنكلترا.

إن المقومات التي أرى أن أشير إليها هي تلك التي أعتقد أنها أدت إلى إحداث تغيّر جذري في معيش الفرد و المجتمع، و هو التغير الاجتماعي الذي كان له تأثير مباشر على طرز الفن و العمارة، في نقلة تغييرها و تطويرها و منحها خصوصيات المعاصرة. كان تأثير بعض هذه المقومات إيجابياً، ما أدى إلى تحسن في معيش المجتمع، و في نوعية المُصنَّعات التي أنتجها المجتمع الأوروبي في إرضاء حاجاته المستجدة. من جهة أخرى، كان للبعض الآخر من هذه المقومات تأثير سلبي في معيش المجتمع، و أحدث خللاً فيه، و لم يزل هذا التأثير فعالاً. وهذا صحيح بالنسبة إلى مختلف المُصنَّعات، و منها العمارة.

إن المقومات هي الآتية:

١ ـ الطباعة

ظهرت الطباعة مع الإنتاج المعاصر، و ظهرت وسائل الإعلام الحديثة مع الحداثة. و قد أدى ظهور هذا المقوم الاجتماعي إلى انتشار المعرفة بين الطبقة الوسطى ثمَّ بين الطبقات الدنيا. بهذا الانتشار زال، أو خف إلى حد بعيد، احتكار المعرفة من قبل مؤسسات السلطة: منظمات السلطة و الإكليريكية Ecclesiastical، الذي حصل مع الإنتاج الزراعي و تنشئة المدن. فتمكنت هذه المنظمات من احتكار المعرفة بسبب صعوبة تداول النصوص و استنساخها، و حددت السلطة مجال التعليم عن طريق الرقابة. بهذا أمنت لنفسها رقابة الفكر ليتوافق و ينحصر في مفاهيم الإيديولوجية التي تروجها. و هكذا أمنت ديمومة مقامها الاجتماعي، و بالتالي ديمومة مؤسساتها.



٢ ـ الدنيوية

تحقق مع ظهور الحركة الدنيوية (Secularism)، أي تم فصل إدارة المجتمع عن هيمنة الفكر اللاهوتي و مؤسساته. و أدى هذا إلى منح أهل الفكر العقلاني حرية التعامل مع الظواهر من موقف موضوعي، من دون أن يكونوا ملتزمين بالمفاهيم اللاهوتية و محددين بفكرها. من هنا تقدم الفكر الأوروبي و استحدث المعرفة العلمية بمفهومها المعاصر، و هي المعرفة التي اعتمدت البحث التجريبي و النقد الصارم. فظهرت علوم الفيزياء، و الأحياء، و طبقات الأرض، و غيرها من علوم الألسنة، و الاجتماع، و الاقتصاد. و تداخل معها و قادها الفكر الفلسفي التنويري، بما في ذلك مفاهيم حقوق الإنسان و الديمقراطية و الاشتراكية التي تسعى لتخفف حدة كبت الفكر و التباين الاقتصادي بين المتخم و المعوز. و بهذا منح المجتمع الفرد حقوقاً مجردة من موقعه في تنظيمات المجتمع الأهلي، النسبي و المللي و الديني و الاقتصادي، و أصبح مواطناً في مجتمع مدني ناقد و شاك و مستحدث و متشخص و مشارك في إدارة تنظيم المجتمع.

٣ ـ التشخص Individuation

و مع ظهور حق التشخص في أوروبا ظهر المعمار و المنظر المعماري الأكاديمي، و تحولت مُصنَّعات الحرفيين من كونها حرفيات عينية إلى قطع فنية، تصنَّع من قبل معمار أكاديمي أو فنان. فأخذت هذه المُصنَّعات تقترن بأسماء هؤلاء الأفراد المتشخصين : الفنان و المعمار الأكاديميين المعاصرين. كما أصبح هؤلاء الفنانون مالكي حقوق ما يبتدعون و ما يخترعون، سواء أكانت هذه صرحاً أم قصراً أم كرسياً أم حلى، عكس ما كان عليه الأمر في المجتمع التقليدي الحرفي، حيث كان المالك أو المقتني هو مالك تلك الحقوق، و لا فرق في ما إذا كان المالك حاكماً أم مؤسسة لاهوتية.

٤ ـ المكننة

أدى ظهور الإنتاج الممكنن إلى ظهور مرحلة الحداثة ضمن المعاصرة، كما أدى إلى فقدان التفاعل السبرياني Cybernetic في مرحلة التصنيع، أو تقطيعه و تخفيف تأثيره. و بهذا فقدت العلاقة الحسية المباشرة في عملية تغير شكلية المادة الخام إلى شكلية المُصنَّع. لقد تغيرت العلاقة بين المؤدي كفكر مفاعل لتغير حالة المادة الخام، و من جهة أخرى، التغير الحاصل في حالة المادة في آنيات التفاعل، التصنيع. فأنتقل غالب الفكر و الإحساس في الإنتاج من مرحلة التصنيع التي كان يفاعلها الحرفي، إلى مرحلة الرؤية التي أخذ يحققها الفنان المعمار الأكاديمي. و قد أدى هذا التغير في هذه العلاقة بدوره إلى عزل المعمار الأكاديمي عن التحسس المباشر بواقعية التغير



الحاصل بالمادة و تماسه معها. كما بانتقال الرؤية إلى المعمار، حجم المُصنّع الحرفي من الإسهام في فكر توليد شكلية المُصنَّع، و أصبح عاملاً أجيراً بقدر ما احتكر المعمار دور الفكر في الإنتاج. و باحتكار المعمار للرؤية أبعد المتلقي عن دور في الرؤية كما عن أداء تغذية استرجاعية (Feedback) فعالة.

٥ ـ التخصّص

ظهر التخصّص المكثف بسبب التطور الحاصل في تقانة الإنتاج، كما في العلوم عامة المرتبطة مع الإنتاج و المؤثرة فيه. فما أن نما التخصص في جزيئات مراحل الإنتاج، حتى أنحصر فكر المتخصص في الدور الجزيئي المخصص له. و قد أدى هذا التخصص إلى عزل الفرد المختص في أحد جزيئات الإنتاج. فأصبحت المعرفة التي يتعامل بموجبها المؤدي لا جزئية فحسب، بل كذلك بمعزل عن متطلبات الإنتاج الأخرى، فظهر التخصص في مجال مرحلة الرؤية في الإنتاج، المتمثل في: المعمار، و المهندس المدني، و الميكانيكي، و الكهربائي، و غيرهم، كما ظهر في مرحلة التصنيع: المُصنّع المتخصص في خشبيات الشبابيك مثلاً، و مُصنّع خشبيات السقوف، و خشبيات الأثاث، كمثال لهذا التخصص في جزيئات الإنتاج، ناهيك بالتخصص للتنوع الحاصل في تصنيع مادة الشبابيك، من خشبية و حديدية و ألمينيومية، و نحاسية. و لم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزيئات الأخرى في الإنتاج، بل بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزيئي، و تم عزل الفرد عن كثير من متطلبات المجتمع و كثير من مقومات مرجعياته. فأصبح غالب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون لا المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي فحسب، بل كذلك متطلباته الحسية العاطفية. أي فقدت هموم هؤلاء ارتباطها المباشر مع متطلبات الضمير الاجتماعي. كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة و المجهدة، إلى إهمال التعرف إلى تاريخ اختصاصه. و من هذا الموقف الفكري اللا تاريخي للمتخصص سرى هذا الموقف و شمل إهمال التعرف إلى تاريخ مجتمعه و حضارته.

مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصصين مَنْ تمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد ومتطلبات المجتمع بعامة، أي أنه لم يعزل ذاته و ضميره و وجدانه عن ضمير المجتمع. و بقي هؤلاء القلة يتعاطفون مع المجتمع بصيغة أشبه بتعاطف الحرفي في السابق، في المجتمع التقليدي. و من هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من المتعلمين: العالم المثقف، و في القطب الآخر التقني. الأول، و هو العالم أو الفنان المثقف، يتعاطف مع المتطلبات الحضارية لمجتمعه،



الضمير و الوجدان، بينما التقني مجرد مُصنِّع جيد و متخصص. غير أنه، غالباً ما يجهل المتطلبات الحسية الضميرية للمجتمع، و لا تؤلف همومها مقومات في همومه. و كما إنه حصر المعلومات التي يتعامل بها و من خلالها ضمن الاختصاص، فإنه يحصر إحساساته، في عالمه الخارجي و المجتمع بخاصة، في تخصص معين، إذ يحصر نفسه في هموم شخصية، قد لا تتجاوز العائلية و المللية؛ و لذا فإن كثيراً من هؤلاء لا تمتد همومهم الفعالة إلى هموم المجتمع، و لا تتعاطف معها، فتصبح رؤيته لحضارة مجتمعه و كلجرياتها و ثقافاتها، مختزلة و متحيزة، و أحداثها مجردة من واقعيات تاريخها.

٦ ـ السدادات بين مراحل الإنتاج

أدى ظهور التخصّص من جهة و التشخص من جهة أخرى في المجتمع المعاصر إلى إحداث سدادات بين مراحل الإنتاج، و هذه تعوق انسياب المعلومات انسياباً مجدياً بين مرحلة ما في الإنتاج و المرحلة التي تعقبها. و لأي إنتاج ثلاث مراحل بالضرورة، هي: الرؤية، أي إدراك الحاجة و تهيئة استراتجية التصنيع، و تعقبها مرحلة التصنيع، و هنا يتم تغيير حالات المادة من حالتها الخام إلى شكلية المُصنَّع، أداة إرضاء الحاجة. و أخيراً تأتي مرحلة التلقي حينما يقدم المتلقي و يسخر المُصنَّع و يرضي حاجاته. تمتد وظيفة هذه المرحلة في نقل الخبرة المكتسبة في تعامل التلقي إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة كتغذية استرجاعية، و بهذا تنتقل الخبرة من دورة إنتاجية إلى أخرى و من جيل إلى جيل لاحق.

تفترض متطلبات الإنتاج أن يتحقق بالضرورة انسياب مُجدٍ للمعلومات المحققة في مرحلة ما إلى المرحلة اللاحقة؛ إذ من دون هذه الانسيابية، يتعرض الإنتاج لخلل في تحقيق أداة مُصنَّعة مناسبة لوظيفة الحاجة التي صنِّعت أصلاً لإرضائها. فقد أدى ظهور التخصص، و تداخله مع التفاضل الاجتماعي المنبني على تراتبيات Social Stratification المجتمع الأهلي التقليدي، إلى تعويق انسياب المعلومات بين مراحل الإنتاج المعاصر. فظهرت سدادات، أو معوقات لانسيابية المعلومات، في مواقع الانتقال من مرحلة إلى أخرى. و أدت هذه الانسدادية إلى حجر الفرد المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج من تلقي المعلومات المناسبة لتمكنه من أن يكون مؤدياً جيداً في المرحلة التي هو فيها، و للدور الذي كلف به من قبل المجتمع، أو الذي اختاره كموقع له في الدورة الإنتاجية. لم يكن ثمة وجود لهذه السدادات في المجتمع التقليدي أو كاد يكون معدوماً، لذا، أدى ظهورها في المجتمع المعاصر إلى إحداث تغير سلبي جذري في كفاءة الدورة الإنتاجية المعاصرة.



٧ ـ الاغتراب أو التنحي Alienation

تظهر التنحية في حياة الفرد بصيغتين: الواعية و هي التي تؤلف الحالة النفسية للانسلاب، و اللاواعية و تؤلف حالة الانسلاخ.

و التنحية هي بعامة إنكار دور إرادة الفرد في الدورة الإنتاجية، و في تنظيم المجتمع و إدارته، أو إنكار هذه الامكانات لدور الفرد في المجتمع، أكان هذا بسبب ذاتي طوعي لا واع، أم قسري و من قبل قوى خارجية قاهرة. ففي المجتمع التقليدي، كان غالب أفراد المجتمع قد قبلوا بحالة انسلاخ في تعاملهم مع السلطة، سواء أكان مصدرها قوى غيبية فوقية أم مركزية الدولة الاستبدادية. و غالباً ما اعتبروا الأحداث قدراً لا بد منه. يتمثل هذا في أبشع حالاته و مغالاته في النظام الطبقي المنغلق في الهند، حيث نجد هناك ما يعادل ربع المجتمع منبوذاً و نجساً، كطبقة و كفرد، مدى الحياة. يؤلف هذا القبول الطوعي بهذه الحالة، كما هو في هذا النظام الطبقي، تنحياً منسلخاً، أي يكون الفرد منسلخاً من حقوق تسخير إرادته في تنظيم معيشه، و هو راض بهذه التنحية الانسلاخية، و غير واع أنه منسلب الإرادة. و لا ينحصر الانسلاخ في العلاقة مع الفرد الآخر، أي طبقة مع طبقة أخرى، بل يشمل كذلك انسلاخ الفرد أمام القوى الغيبية التي يبتكرها ثم يخضع إليها كفرد و كمجتمع، و يعتبرها قوى متسامية أو مقدسة تنظم معيشه، و تدعمه في تأمين البقاء.

و ربما يكون أقصى حالات التنحية المغالية في انسلاخ الذات و الفكر، و هي قائمة في مختلف المجتمعات، هو التزهد الديني، حينما يتنازل الفكر تماماً و ينكر قدراته الطبيعية الفكرية و البدنية، و يمنح هذه القدرة إلى قوى خارجة عنه فوقية، فيخضع لها و يتوسل في كل خطوة يقدم عليها، لتمنحه الدعم المعنوي و المادي، كما لو كان معدوم القوى، الفكرية و الجسدية. و لانعدام إرادته الحرة فإنه يعتقد أنه لولا هذا التوسل و الدعم من قبل هذه القوى لما تمكن من أي خطوة يحققها. و من هذا الموقع للفكر في التعامل مع الوجود تحشر اللغة بتعابير منسلخة، و تفعم بكلمات توسلية و خضوعية و عاجزة، فتمسخ دلالات اللغة و تفسد معانيها.

و كان بهذا الموقف من الوجود أن أقدم الإنسان و استنفد الكثير من طاقاته ليؤمن لهذه القوى الفوقية، المنسلخة طوعاً لذاته، الملجأ و الأضرحة التي يعبر بها عن وجودها، و جبروتها، كما يتمثل هذا في تشييد الأهرام و المعابد و قصور السلطة، و غيرها من المنشآت.إن النوع الآخر من التنحية هو الانسلاب. يتحقق هذا النوع من التنحية حينما يكون المنسلب واعياً انسلابه من حرية إرادته. و لو كانت طوعية لأصبحت حالة انسلاخ لإرادته.



و يتمثل الاستلاب في مختلف أنواع الاستتباع: العبودية، والاستعمار، و الهيمنة العائلية، و الرق، و الرقابة الفكرية، و احتكار الامتيازات الاقتصادية، و تحديدات التفاضل الاجتماعي، و التفاضل الإثني و المللي، و غيرها، بقدر ما يكون المُنسلب واعياً أنه مغتصب من حقوق إنسانيته في المجتمع، و دوره الطبيعي في الإنتاج.

لقد كان كلا النوعين من التنحية قائمين في المجتمع التقليدي، كما أن كليهما قائم في المجتمع المعاصر. غير أنه بظهور مفاهيم المعاصرة، و بخاصة ما تعلق منها بالفكر العقلاني و فلسفة التنوير و مبادىء الثورة الفرنسية، و ظهور الفكر الديمقراطي و الاشتراكي و الماركسي، حدث تغير جوهري في الموقف من مختلف أصناف التنحية. لم يكن هناك موقف عام معارض ضد الاستتباع في المجتمعات التقليدية، إذ غالباً ما كانت الشعوب تقبل بالفاتح و المستبد و تخضع له طوعاً، و تغيّر كلجرياتها و مرجعياتها، بما في ذلك دينها، لتتوافق مع متطلبات السلطة المهيمنة المستجدة، أو الفاتح الجديد. و من هنا ينقلب الاستتباع المستَلب إلى حالات من الانسلاخ عند عامة أفراد المجتمع، و لم يقف و يقارع الاستبداد و الاستتباع إلا فئات محدودة. و قد تمكنت مختلف السلطات الفاتحة في المجتمعات التقليدية، من دحر هذه المعارضة و القضاء عليها إلى حد كبير. و بقدر ما قبلت هذه الشعوب بالفاتح فإن انسلابها و استتباعها يصبح حالة انسلاخ مرضياً عنها، بقدر ما يصبح هذا الاستتباع حالة غير واعية و مقبولة ذاتياً.

٨ ـ الكلجريات المحلية و مقومات المعاصرة

و ما أن أقبل القرن العشرون إلى منتصفه حتى تمكنت شعوب كثيرة من إعلان استقلالها عن القوى المستتبعة الخارجية المباشرة. هذا لا يعني أن الاستتباع قد زال، بل يعني تغير الموقف منه، أي أنه غالباً ما تغير من كونه حالات منسلخة إلى حالات منسلبة، واعية و رافضة. و من هنا أخذ كثير من الأفراد، في مختلف محليات العالم، يرفضون ربط هويتهم بطقوم جاهزة، كما كانت في المجتمع التقليدي. و تهيأت للبعض فرصة تكوين هويتهم من موقف انتقائي حر إلى حد كبير، و من مقومات بديلة متعددة، لا تتحدد بالإثنية و بالدينية و غيرها من التزامات المجتمع الأهلي التقليدي. و بهذا تمكنوا من تجاوز الاستتباع الاجتماعي.

في الوقت نفسه، و بسبب الاكتشافات العلمية، أو تأسيس الموقف العلمي من الظواهر، و إعادة النظر في تاريخ الحضارات و الإيديولوجيات، تمكن الكثير من الفكر المحلي، بقدر ما توافق مع مبادىء المعاصرة، من أن يتجاوز هيمنة



الإيديولوجيات اللاهوتية و غيرها من التقليدية التي هيمنت على الفكر، بصيغ متنوعة. و هكذا أدى ظهور الدنيوية تحت المظلات الاستعمارية البريطانية و الفرنسية، بصفتها مقومات معاصرة، إلى إحداث تغير جذري و متدرج في كلجريات المجتمع نحو المُصنَّعات و معيش الفرد. فبدلاً من استحواذ رجال السلطة على تشييد المعابد و الأضرحة و القصور، اتجهت أولوليات المجتمع نحو تشييد المعاهد التعليمية و العلمية، و المسارح، و الأبنية الرياضية و التسلية و الحدائق العامة. كما أصبحت المُصنَّعات، و بخاصة العمارة و الفنون، متشخصة، بما في ذلك تنوع لباس الأفراد و تحرر من زي التزاماته الإثنية و التقليدية.

كانت هذه بعضاً من مقومات المعاصرة التي لها تأثير كبير و مباشر في التغيرات الحاصلة في بنيوية الفن و العمارة منذ أن بدأت المعاصرة. و نشير الآن إلى مقومات بنيوية العمارة، التي تؤلف علاقة مباشرة مع مسألة الهوية و الخصوصية في هذا المجال من فكر المجتمع :

أ ـ تأصل الحاجة

يولد الإنسان مع نقص في تكوينه، و يظهر كحاجة لا بد من إرضائها ليتمكن من البقاء. و لذا لا بد له من أن يقدم و يهيئ أداة إرضاء هذا النقص عن طريق الإنتاج. و بهذا يحول المادة الخام إلى شكلية مناسبة في توظيفها كأداة لإرضاء متطلبات هذا النقص، و يكون بذلك قد أنجب المُصنَّعات التي يسخرها و يتعامل معها كحرفيات و فن و عمارة.

ب ـ أصناف الحاجة

هناك ثلاثة أصناف من الحاجة :

ـ **الحاجة النفعية** : ترضي الحاجة النفعية المتطلبات الأساسية و القاعدية في تأمين الوجود، و المتمثلة بمُصنَّعات كالملجأ و المخزن و النقل و الحماية. و يتجسد هذا في شكلية وظيفة الدار و القلعة و العربة و السيف و الكرسي المريح.

ـ **الحاجة الرمزية** : ترضي الحاجة الرمزية متطلبات هوية الفرد و المجموعة، و ترضي حاجة الذات الواعية لموقع لذاتها بين مختلف الأشياء. و تتجسد هذه العلاقة عن طريق تصنيع أجسام مادية ملموسة تحمل معالم تعبر عن هوية الذات، تعلن عنها و تبين موقعها بين الأشياء. ويتمثل هذا التعبير و الإعلان في معالم المُصنَّعات و دلالاتها المعنوية، كفخامة الدار أو القصر و رقي شكليته، و في اللباس الإثني للفرد، و طرز المعابد و ضخامتها و تزين المزارات. لذا تسخر المعالم القائمة و المنتقاة



أو التي تستحدث من قبل الفرد أو المجموعة، للتعبير عن هوياتهم، و تعمل كما لو كانت مقومات فيها. و بقدر ما تعلن هذه المعالم للغير عن هذه الهوية، و التمايز بينها، فإنها تؤلف، في الوقت عينه، الخصوصية المعلنة.

فإن لم يتمكن هؤلاء من التعبير عن هويتهم في جزئيات المعالم المحملة لأي من المُصنَّعات، أو أن هذه المعالم لم تتمكن من إثارة أحاسيس هويتهم، فإنهم إنما يكونون قد فقدوا فرصة للتعبير عن هويتهم، و يكونون قد فقدوا فرصة تجسيد معالم تعبر عن هذه الهوية في التعامل مع المُصنَّعات. و يؤلف فقدان هذه الفرصة نقصاً جوهرياً في تكوين الذات؛ لذا، فإنه يشير إلى خلل في حوار المجتمع عن طريق المُصنَّعات.

- **الحاجة الإستطيقية**: ترضي الحاجة الإستطيقية الملل الذي يحدث بسبب التعامل المتكرر الذي يسبب الرتابة، حين تكرار التعامل مع المُصنَّعات التي ترضي الحاجتين الأوليين. فتقوم الوظيفة الإستطيقية بتخفيف حدة هذه الرتابة، عن طريق استحداث شكليات متنوعة للمعالم التي تحملها المُصنَّعات. و لكي لا يؤلف هذا التنوع فوضى بصرية، تقوم الوظيفة الإستطيقية بضبط التنوع و تنظيمه حسب أنماط مرتبة، تتجسد بنسب و إيقاع و تماثل و توازن و تغاير و تباين، و غيرها من مقومات التكوين البصري. و بتكوين هذه الشكلية المنتظمة، تقلُّ الفوضى القائمة في المعيش و التي تتعامل معها المخيلة. كما يقلُّ، بسبب هذا التنظيم التكويني، إعياء الفكر عند التعامل مع المتنوعات، و بهذا جعل التعامل مع المُصنَّعات أوضح للفهم و الإدراك. و تحقق وظيفة هذه الحاجة جعل التعامل مع متطلبات الوجود المتكرر إلى حالات من حس الوجود الممتع، و نشوة و بهجة و بحران.

ثالثاً: التذاوت المتبادل Intersubjectivity

الإنسان منذ ولادته، يواجه عالمه الجديد من موقع ميكري (Micro) مقابل هذا العالم الذي يؤلف بالنسبة له حالة ماكرية (Macro). و لذا فهو مضطر بالضرورة لأن يتعامل طوال حياته الواعية مع هذا العالم بهذه الصفة. و في تعامله المتكرر مع هذه العلاقة يُعْرِض موقع هويته نسبة للآخر من موقع الفاعل و المُرسِل، و تارة المرسل إليه المفعول به.

و لذا تظهر الذات في حالتين أساسيتين في موقفها من الآخر، و هي، تارة، الضمير «الأنا» الفاعل: المطالب و السائل و الباحث و الشاك و المتكلم و الآمر. و تارة أخرى، مقابل ذلك، في موقع المفعول به، و هي في هذا الدور، المتلقي،



و هو الضمير «الأنا» أو «الأني»: المصغي و الخاضع و المتوسل و المتفهم. و يتحقق هذا التبادل الذاتي في تذاوت متبادل بين هاتين الحالتين المتناوبتين: بين «الأنا» الفعال و «الأني» المفعول به. يتعرض الفرد في هذا التذاوت المتبادل، لحالات متنوعة من إفعالات و تعاملات تتحقق في معيشه اليومي في تناوب ذاتي بين حالة الضمير «الأنا» الفاعل و حالة الضمير «الأني» المفعول به. و ربما أهمها هي:

١ ـ الذات «الأنا» مع الذات «الأني»، ضمن المخاضة الداخلية للفكر و الذات.

٢ ـ «الأنا» مع الآخر، الـ هو، و «الأنا» مع هم، المجموعة، العائلة و الملة و السلطة، أي مع المجتمع عامة.

٣ ـ «أنا» مع جسدي، الصحي و الجميل، أو المريض و القبيح، أو الكبير أو الصغير، و الذي أعرضه و أفتخر به، أو أحتقره و أخفيه، أو خلاف ذلك، فهو قد يكون مادة مدنسة كما هو في مخيلة بعض الأديان كالإبراهيميات، أو يكون من النوادر الجميلة في الطبيعة، كما كان عند المجتمع الإغريقي، مثلاً.

٤ ـ و «أنا» مع الحيوان، المفترس، و الداجن، و الجميل، المخيف، و الذي نأكله و الذي لا نأكله، المقدس و المدنس.

٥ ـ «أنا» و الظواهر الطبيعية، مع الحر و البرد، مع الرعد و العواصف و البراكين و شروق و غروب الشمس، ظهور القمر، مع النجوم، و الأشجار و الجبال و الأحجار، أفهمها و أبحث في مسبباتها أو أرتعب منها و أرفض التعرف إلى مسبباتها و آلياتها و قوانينها.

٦ ـ «أنا» مع الحياة و الموت، حياة و موت الذات، حياة و موت الأقرباء و الأصدقاء و الأعداء، و الذين يهمني بقاؤهم و الذين لا يهمني بقاؤهم، و هو الموت الذي أقبله حالة طبيعية و أكيف هوية وجودية الذات معه، أو أرفضه و التجىء إلى خلاصيات في عوالم أخرى، تحت الأرض أو فوقها. و أخيراً «أنا» و المُصنَّع، و هو الأداة التي أَصنعُها و أُسخِّرُها في إرضاء مختلف أصناف الحاجات. فهو إما المُصنَّع الكفء في إرضاء الحاجة أو أنه أداة خرقاء، مُصنَّع جميل، أو المُصنَّع القبيح، المريح أو المتعب، و الذي يتطلب إنفاق جهد كثير أو قليل، عند التعامل، المبتمل و اللا مبتمل، كما إنه المُصنَّع الذي يحمل معالم تتعاطف معها إحساسات هويتي، و لذا فإني اعتبرها مقوّمات في هويتي، أو أنها معالم تدل على العكس من هذا تماماً، لذا، لا أعيرها اهتماماً، أو أتجنبها لأنها معالم تثير اشمئزازي. هكذا يتنوع و يتداخل تذاوت الذات مع الأشياء في معيشها اليومي.



رابعاً: توازن إرضاء الحاجات

لقد افترضنا أن التعامل مع المُصنَّعات يؤلف مقوماً متأصلاً في تكوين الكيان النفسي للفرد؛ ما يعني أن هذا التعامل هو مقوم أساس في تحقيق تماسك المجتمع. كما أكدنا المفترض اللاحق لهذا بأن هذا التعامل يتعين أن يرضي الحاجات الثلاث. بمعنى أنه يؤلف إرضاء متطلبات الأصناف الثلاثة، عن طريق أداء المُصنَّع، ضرورة متأصلة في الكيان النفسي للفرد و كذلك للمجتمع الذي يتعايش معه.

مع ذلك، غالباً ما يكون موقف الفرد و المجموعة في واقع الحال من الأصناف الثلاثة، متحيزاً نحو حاجة معينة، أو يكاد، فيمنح أحد الأصناف أهمية أكثر من الآخر. و يتمثل هذا في بعض الأحيان كإظهار الخصوصية في المعالم التي تشير إلى الرمزية أو الإستطيقية، كالتركيز على معالم رمزية في منشآت المعابد، أو التركيز على المعالم الإستطيقية في قصور السلطة، مثلاً، أو منح الأهمية الأولى للحاجة النفعية في شكليات منشآت الإنتاج كالمعامل. لا يسبب هذا التحيز بحدّ ذاته خللاً في التعامل مع المُصنَّع و في تصنيعه، ما دام تأكيد حاجة بعينها لم يكن نتيجة جهل بمتطلبات الحاجات الأخرى.

بيد أنه، إن جاء الموقف متحيزاً نحو صنف معين مع إهمال أهمية الصنفين الآخرين، و من دون أن يكون التعامل واعياً متطلبات الأصناف الأخرى، عند ذاك تختل وظيفة المُصنَّع كأداة لحوار متوازن مُجدٍ، فتفقد شكلية المُصنَّع، و المعالم التي يحملها قدرتها عن التعبير عن الأصناف الثلاثة من الحاجة. و يؤدي هذا إلى إحداث خلل في الحوار الذي يفترضه الإنتاج، أي إحداث خلل في علاقة الفرد المتأصلة مع المُصنَّع.

خامساً: سيميائية[٢] الإنتاج

تتعطل الدورة الإنتاجية في الإنتاج التقليدي، في الحالات الاعتيادية، حينما يحصل خلل في الحوار بين المُرسِل الرؤيوي و المُصنِّع، من جهة، و المتلقي، في الطرف الآخر من الإنتاج. يؤلف توقف تصنيع ذلك المُصنَّع في حالة مثل هذه حالة معتادة للوظيفة المتأصلة للإنتاج. غير أنه، ما أن تحصل دورة إنتاجية فاسدة، و تستمر من غير أن تتعطل، حتى يتعرض المجتمع عند ذاك لحوار فاسد عن طريق معالم

---

(٢) السيميائية هي علم الدلالات (Semiotics)، و تتضمن مقومات و آليات حركة المعاني عن طريق أحد الوسائط كاللغة و الموسيقى و المصنعات و حركات المؤشرات، تكوينها و فكها.



فاسدة. بمعنى أنه ما أن تفسد مؤشرات معالم المُصنّعات و شفراتها، و يتعطل التوازن بين وظائف الحاجات، أو يعجز الإنتاج عن تحقيق القدر المناسب من الإبتمال، حتى يفسد الحوار بين المرسِل و المرسَل إليه، بين المُصنّع و المتلقي. و بما أن حوار المجتمع هو آليات استحداث و نقل المعاني المعلوماتية، كالمعاني العاطفية و المعنوية و الوجدانية و القيم المقترنة بها، لذا، بإفساد الحوار يكون قد أفسدت تلك المقومات الحوارية التي تكون الظرف الاجتماعي لتكوين ضمير المجتمع، و التماسك الاجتماعي الصالح.

إن اللغة في الحوار الاجتماعي عبارة عن صناعة كلمات و تداولها، حينما تؤلف كل من هذه الكلمات، أو الأصوات، شفرة كانت حددت معانيها مسبقاً للحوار و من خلال الحوار، و التي تؤلف بمجموعها المرجعية المشتركة. كذلك الأمر بالنسبة إلى المعالم التي تحملها شكليات المُصنّعات، فهي شفرات حسية بصرية و لمسية. و لهذه الشفرات صنفان من المعاني: معلوماتية و حسية: معنوية و عاطفية. و لكل من أصناف الحاجة، النفعية و الرمزية و الإستطيقية، شفرات تحمل دلالات للصنفين من هذه المعاني، و التي تؤلف بمجموعها المرجعية المشتركة. و من هنا يرجع الطرفان المتحاوران في إفعالات التحاور إلى هذه المرجعية، و بهذه الآلية يتحقق الحوار. و هكذا يتطلب حوار المجتمع، بالضرورة، استحداث مرجعية مشتركة صالحة بين المتحاورين، أي أنه يؤمن للطرفين المتحاورين خزيناً من الشفرات بعد تعيين معانيها و استقرار هذه المعاني، فيسخرها أفراد المجتمع، الطرفان المتحاوران في آليات الحوار عن طريق الرجوع إليها. و يفسد الحوار، أو يتعطل، من غير مرجعية مشتركة صالحة و فعالة، أو إحداث أي خلل في المرجعية أو خلل في آليات الحوار يؤدي إلى إحداث خلل في الحوار ذاته و إفساده.

فإن رجعنا إلى التذاوت المتبادل بين الطرفين المتحاورين، نجد أنه يفترض مرجعية مشتركة، و لذا يصبح في قدرة الذات الواحدة أن تتحاور مع الأخرى.

سادساً: أصناف المتعلمين و ضمير المجتمع

كنا قد بينا سابقاً أن أحد مقومات المعاصرة أدى إلى ظهور صنفين من المتعلمين: العالم المثقف من جهة، و التقني من جهة أخرى. و مفهوم التقني هنا يمتد إلى مفهومه العام، و لا ينحصر بذلك الخبير المتعلم في مجال التصنيع، بل يشمل التاجر و المعلم و الموظف، و رجال اللاهوت، و الممول، و المصرفي، و المخطط، و الملاك، و الحرفي و المعمار الأكاديمي المعاصر. إلا أن هناك تمايزاً جذرياً بين الاثنين، و بخاصة في المجتمع المعاصر، و تفاقماً في مجتمع الحداثة، و خلال العقود الأخيرة



من القرن العشرين على وجه الخصوص. إن ما اصطلح عليه بتقني، قد يكون مؤدياً جيداً ضمن الاختصاص الذي انتمى إليه، في الوظائف التقنية بخاصة و التي كلف بها من قبل المجتمع، أو سعى إليها بسبب طموح ذاتي. إلا أنه، بهذه الصفة في المجتمع، يجهل متطلبات الوظائف الأخرى، أو يهملها، و بخاصة الحسية، الضميرية للمجتمع، و ضمير الإنسان بعامة. و لا تؤلف هذه الإحساسات، بسبب هذا الموقف، مقوماً في همومه، و لا يتعاطف معها، فهو أمي بالنسبة إلى متطلبات المجتمع العاطفية و الضميرية و الوجدانية. إنه يصبح، في مجال الفن و العمارة، متبلداً أمام المتطلبات الرمزية و الإستطيقية أو يكاد. إذن، بهذا المفهوم يصبح موقع التقني في تكوين المجتمع، العارف لا العالم، لأنه لا يتعاطف مع هموم المجتمع بعامتها.

و من جهة أخرى، الآخر هو العالم و الفنان و التقني المثقف، و يعرف هكذا بقدر ما يتعاطف مع هموم المجتمع، و مع متطلباته الحضارية و الوجدانية، و ضمير الإنسان بعامة.

هذه عموميات لصنفين من المتعلمين في المجتمع المعاصر بخاصة، و تؤلف قطبين متباينين في واقع تكوين المجتمع. تمتد بينهم مُتّصلية(٣) تضم متدرجاً بين هذين الصنفين. يرجع ظهور هذا التباين بين المتعلمين في المجتمع المعاصر إلى بعض مقومات المعاصرة التي ذكرناها، و منها بخاصة: التخصص، و المكننة و فقدان العلاقة السبريانية في الإنتاج، و الطباعة و وسائل الإعلام المعاصرة التي أدت إلى استحداث بدائل متنوعة للمرجعية، و ظهور التشخص، و معه ظهور مكننة استحداث تجارب شكلية من دون التزام الفرد المؤدي بالمرجعية المشتركة، و ظهور الرأسمالية و التنمية التي استحدثتها في الإنتاج. و قد تفاقمت صيغ الاغتراب حينما تطورت الرأسمالية و أصبحت قوى مستتبِعة على الأصعدة الكونية، لمختلف أقاليم العالم، و بخاصة بصوغها الاستعمار المؤخر الكوني. فحينما كانت القوى الغيبية الفوقية في المجتمع التقليدي تستلخ إرادة الفرد، إنما كانت تقدم له الدعم المعنوي باعتباره جزءاً من الجماعة، فيتعزز موقعه بينهم و تبعاً لذلك في الوجود. في المقابل، الانسلاخ المعاصر هو، أساساً، يعزل الفرد و يجعله منفرداً بنفسه، غير مكترث بهموم المجتمع، فيتبلد شعور هذا الفرد نحو ضمير المجتمع.

أدت هذه الصيغ من الاستتباع إلى تنحي الفرد و المحليات عن علاقاتها الطبيعية

---

(٣) المُتّصل (Continuum): سلسلة متدرجة بين قطبين متباينين.



و المتأصلة مع المُصنَّع و الإنتاج بعامة. إذ حينما يصبح المتلقي مستهلكاً من غير معرفة مناسبة بمتطلبات مراحل الإنتاج الأخرى، الرؤيوية و التصنيع، يصبح أمياً مقابل هذه المتطلبات. كما إنه بسبب عزل الرؤيوي و المُصنِّع المتخصصين عن متطلبات المتلقي و همومه، فإنهما يصبحان بدورهما أميين بالنسبة إلى هذه المتطلبات و الهموم.

و بقدر ما احتقنت السدادات بين مراحل الإنتاج بسبب تنظيم انسياب متطلبات الحوار الاجتماعي، المعلوماتية و العاطفية، عن طريق السوق لا التماس المباشر بين الأطراف المتحاورة، بين المتلقي من جهة، و في الطرف الآخر الرؤيوي و المُصنِّع، أصبح كلا هذين الطرفين منسلخاً عن العلاقة الطبيعية مع المُصنَّع، أي يفتقد الحوار عن طريق المُصنَّعات و لا يعي هذا النقص في معيشه، كالحوار في مجال العمارة ضمن بيئة ملوثة، و اغترابه عن التطورات الحاصلة في الفنون الحديثة كالرسم و النحت و الرقص و السيراميك مثلاً. و قد أدى هذا الانسلاخ بدوره إلى سلب مختلف الكلجريات المحلية غالب أدوارها في التعبير عن هويات أفراد جماعات الفئات.

و قصارى القول، أن الحوار المجدي عن طريق مختلف أدوات الحوار، اللغة و المعالم التي تحملها المُصنَّعات، يؤلف مقوماً متأصلاً و ضرورياً في تكوين تماسك المجتمع. و بهذا يُؤَمِّنُ للفرد تماسكاً اجتماعياً صالحاً، سواء أكان تقليدياً منبنياً على تنظيم المجتمع الأهلي، أم معاصراً منبنياً على تنظيم المجتمع المدني. و يفترض الحوار الصالح إرضاء متطلبات الأصناف الثلاثة للحاجة. و يتعين أن يتحقق هذا بصيغ متوازنة نسبياً و متداخلة، و إن لم تكن العلاقة المتداخلة بين الأصناف الثلاثة متكافئة بالضرورة، كما أشرنا إلى ذلك. و لكنْ، ما أن يهمل إرضاء متطلبات صنف معين من الحاجة، بسبب جهل أو تركيز على صنف معين دون تأمين توازن مناسب، أو نسبي، فيصاب الحوار بخلل. و بقدر ما يتفاقم هذا الخلل يمتد و ينتشر ضمن تكوين المجتمع، و في نفسية الفرد في ممارسات الحوار عن طريق ميديات Media المُصنَّعات، و في البعض من كلجريات التماسك الاجتماعي، باعتبار أن الحوار متأصل في تكوين تماسك المجتمع و ضروري لكيانه. إن فقدان معالم المُصنَّعات لهذا التوازن في إرضاء الحاجات الثلاث، يجعل الحوار الاجتماعي بهذا القدر فاسداً أو خالياً من إنسانيته. و هذا مما يسلب الفرد التمتع بمعيش إنساني واعٍ معطيات الآخرين من المعاني المعلوماتية و العاطفية عن طريق حوار المُصنَّعات.

و في حالة اجتماعية مثل هذه، تفتقد المُصنَّعات وظيفة الحوار الاجتماعي، فتصبح أداة متبلدة، و يكون الحس و الفكرِ اللذان صنَّعاها قد تبلدا كما يتبلد من يتعامل معهما. بتعبير آخر، لو كانت هذه المُصنَّعات قائمة في فراغ اجتماعي، و لا



تؤلف مقوماً متأصلاً في تكوين المجتمع، و ليست وظيفتها أساساً التفاعل المتبادل مع عاطفة متلقية متقبلة، و لا تتواءم معالمها مع حسٍ معيش إنساني رهيف، أو لو كان وجود الإنسان يفتقر أساساً إلى العاطفة و نشوة الوجود، لما سبب افتقار معالم المُصنَّعات دلالات رمزية و إستطيقية و وجدانية، تبلُّد الحس بالوجود، و لكان ظهور وجود البشر أساساً وجوداً متبلداً كتبلد التمساح إزاء جمالية الطبيعة. و لكن فكر الإنسان، و دماغه، نموا و تطورا ليكون الإنسان متحسساً للبيئة الطبيعية التي يعيشها و التي يصنِّعُها، بل نموا و توسعا و تركبا ليجعلا من وعي الوجود نشوة حسية. و لذا، نجده يغني و يرقص و يؤلف الشعر و يبتدع شكليات المُصنَّعات و ينوعها، و يستمتع بما ينوع منها. و قد انبنى هذا الحس و نما مع عاطفة تتحسس الإبتماليات القائمة في الطبيعة و مع المصنعات التي يحققها، و قد تأصلت مع هذا التنوع في تكوين حسه بالوجود. بمعنى أن هناك ترابطاً حسياً بين الإبتماليتين القائمتين في الطبيعة و ما يحققه البشر من مصنعات.

لذا، يؤلف افتقار الحس بالمؤشرات الرمزية، و بخاصة الإستطيقية التي تحملها المُصنَّعات، دلالة على عجز في نشوة الوجود.

لذا، بقدر ما تصبح المُصنَّعات التي تؤلف الحوار الاجتماعي ميتة خالية من الفكر و العاطفة، فإنها تعبر عن مجتمع متلقٍ تعطلت عاطفته، و بهتت نشوتها و تبلدت.

إذن، بقدر ما يتعرض الفرد المتلقي لعمارة و بيئة معمرة أفسدت معالمها، و يتعامل معها من غير أن يحس بخللها و تبلدها و من غير الاعتراض عليها، و العمل على إزالة خللها، يكون بهذا القدر قد افتقر إلى هموم تتعاطف مع الضمير الاجتماعي. كما سيفتقر تعامله، سواء أكان رؤيوياً أم مُصنِّعاً أم متلقياً، من الحس الإنساني الذي يُماسِك أفراد المجتمع عن طريق حوار اجتماعي فعال يعبر عن العاطفة الاجتماعية و حسها الوجودي الرمزي و الإستطيقي، و إيصالها عن طريق إبتمالية معالم المُصنَّعات.

إذا زرنا أي قرية في جبل لبنان، أي قرية نجت من تعمير ما بعد الأربعينيات، كما نجت من تخريب الثمانينيات، كمثال عيني، سنجد أن حجر أبنيتها، و زجاجها، و خشبها، و حديدها، و ألوانها و اتساقها تشع بعاطفة إنسانية كان حملها للمُصنِّع حرفي الماضي. كان ذلك الحرفي يتمتع بعاطفة مرهفة و متداخلة مع وجدانية مجتمع القرية. إنها خلجات عاطفية تهز مشاعر و هموم ذلك المجتمع الذي أنجبها. كما إنها عاطفة تتجاوب مع عاطفة الزائر، بعد عدة أجيال و عقود من إنجابها للوجود، على



قدر ما يكون هذا الزائر مرهف العاطفة و قادراً على ترجمة معالمها و همومها الإنسانية. إذ إن هناك، في أحجار هذه القرى، و عواميدها و سقوفها و عقودها و أبوابها و نوافذها، ما يربط الطرفين، ذلك الماضي و هذا الحاضر، في حوار يضمر عاطفة إنسانية معممة. و ما أن يدخل الفرد مدينة ما، أي مدينة عمرت و بخاصة بعد السبعينيات، أي مدينة في لبنان، كذلك كمثال عيني، حتى يصطدم بجماد معالمها، إذ تفتقر إلى الحياة، و لا تحمل عاطفة و لا تثير عاطفته. لأن الذي أنجبها كان قد تبلد إزاء هموم المجتمع و ضميره، قبل أن يُقدم و يحول المادة الجامدة لتصبح قرى و مدناً حية. لذا لا سابلة المدينة ولا المسرع في سياراته يقف و يتأمل في شكليات أحجارها وألوانها، و كأنه لم يكن محوطاً بها، و تحوط معيشه اليومي، فهي شكليات متبلدة و هو متبلد نحوها. فالمالك و الزائر و الصحافي و السياسي و الأم و الأب و التقني و الطبيب النفساني، لا يعترضون على هذا التبلد اللا إنساني في التعامل مع المدينة، إلا في ما ندر، و لا يصرخون ضد تلوث معيشهم البصري، أو يتجمعون و يؤلفون قوى اجتماعية مدنية لمواجهة تلوث بيئة وجدانية الإنسان. فقد استلبت إرادتهم، من قبل الرأسمال المنفلت و الأنظمة الاستبدادية في مختلف صيغها، التي عطلت حرية إرادة الفرد. و لذا نجدهم لا يعترضون، و ما أن يطول هذا الاستلاب حتى تنسلخ إرادتهم، و تسبت أحاسيسهم و ضمائرهم، فيفقدون وعي التلوث البصري للبيئة المعمرة لمعيشهم اليومي.

لقد رُكِّب المجتمع المعاصر و توسعت و تنوعت التقانات التي تهيىء له المُصنَّعات، فاستحدث التخصص، و ظهر المعمار المعاصر مع المؤسسات الأكاديمية لتقوم، نيابة عن المجتمع، بمهمة تهيئة الرؤية المعمارية التي تعبر عن هموم المجتمع العاطفية و الوجدانية. و يبرهن تلوث البيئة عجز كليهما، المعمار الممارس و البيئة الأكاديمية، عن مواجهة هذا الخلل في إدارة المجتمع. و بقدر ما يبقى المعمار صامتاً، أو لا واعياً، إزاء تلوث البيئة المعمرة، فلا يجعلها همه الأول، و يجد الحلول المناسبة لها، بهذا القدر يكون قد فقد صفته الثقافية، كعالم في مجال العمارة، و أصبح تقنياً مسيراً من قبل السلطة الاستبدادية و الرأسمال المنفلت و الجاهل. إن وظيفة المعمار لا تنحصر في تعمير الأبنية، و إنما هو مسؤول أمام المجتمع عن تهيئة المعالم التي تعبر هن همومه و طموحاته و عاطفته، و كأي مثقف في أي اختصاص معين يكون مسؤولاً أمام وجدان المجتمع.

كان هذا وصفاً لحالة الفرد الذي وصل إلى سن الرشد، و الذي استلب و أُستلخ من التعاطف مع البيئة المعمرة، و هو الذي كان في وقت ما في طفولته قد تعرض لعمارة صالحة، و تعاطف معها، و الذي فقد هذا الحس بسبب التلوث البيئي. إذ إن



إفساد الحوار الجمعي، و بالتالي إفساد العاطفة، يفترض أن هناك عاطفة صالحة و متفاعلة مع العمارة، و بعد ذاك أفسدت. إن الحس نحو الضمير الاجتماعي و التعاطف معه ينمو عند الطفل في وقت مبكر، بقدر ما يهيئ المجتمع الظرف المناسب لنموه و بالتالي إنضاجه.

و هذا حس ينمو في العقل و العاطفة، يسخره الفرد الراشد فيما بعد في تعامله مع المجتمع بما في ذلك التعاطف الحسي و الوجداني مع المعالم البيئية المعمرة. فإذا لم يتهيأ هذا الظرف للطفل، و في الوقت المناسب من نموه، ستفوته فرصة نمو هذا الحس في كيانه الفكري و العاطفي. بمعنى أن التلوث العام للبيئة المعمرة، و معيش الطفل معها و تربيته فيها، ستفوت عليه فرصة نمو الحس الإستطيقي المنبني على الإبتمالية القائمة في الطبيعة، و فرصة تهيئته كمواطن يسهم بدور فعال في استحداث معالم تحمل صفات مبتملة و ترضي الحاجة الإستطيقية المتأصلة في حوار المجتمع البشري عن طريق تواسط المُصنَّعات. و بهذا يكون المجتمع في دور توليد أطفال خالين من القدرة على حوار صالح، و بالتالي من التعاطف الاجتماعي.

و سنفهم عجز المجتمع و مسؤوليته عن تربية حس الطفل، حينما نتذكر أن الرجل الذي تهيأ له الظرف في الماضي و نما حسه و نضجه في التعامل مع الوجود، و مع معالم الطبيعة و المصنعات، و الذي إذا ما تعرض لفترة طويلة من التعامل مع بيئة ملوثة و تعايش معها سيجد نفسه، يدري أو لا يدري، قد تعطل الكثير من قدراته الحسية التي كان يمتلكها، و ذلك حينما تتهيأ له الظروف مرة أخرى للتعامل مع الحسيات في الطبيعة و المُصنَّعات. هذا واقع، لأن الذاكرة إذا لم تمارس و تبقى يقظة في تعامل و تهذيب و تنضيج، تفقد الكثير من ذاكرتها و قدراتها، لأنها دائماً تكون في حالة تغيُّر و بناء جديد لمجابهة مستحدثات الوجود. و لكن رجلاً مثل هذا، الذي كان يمتلك النضوج الحسي في السابق، و الذي انبنى حسه في طفولته، سيتمكن من الرجوع إلى الكثير مما فقده بسبب تعطيل هذه الذاكرة و ما أصابها من تعطيل.

لذا، إذا ما لم يعرض الطفل لتثقيف و تهذيب العقل و العاطفة و تكوين ذاكرة حسية في قدرتها أن تتعامل مع حسيات إبتماليات معالم الطبيعة و المُصنَّعات، و يتذوق نشوات تلقيها، و تهذيب موقف نقدي منها، و القدرة على الإسهام في خلقها كرؤيوي و كمتلقٍ و مُصنِّع لها، سيفقد هذا الطفل فرصة تهذيب الذات لحس مهذب بالوجود، و هذه فرصة يتعرض لها الفرد مرة في الوجود.



هذه هي مسؤولية المجتمع المعاصر، و مسؤولية المجتمع المدني، و قد كانت هذه مسؤولية المجتمع الأهلي في المجتمع التقليدي. و لكن المجتمع الأهلي يفقد وظيفته التاريخية و الإنتاجية بقدر ما يظهر المجتمع المعاصر مع الدولة الدستورية التمثيلية و المتداخلة مع المجتمع المدني، و عندما يفقد وظيفته التاريخية و الإنتاجية، ينحط و ينحل و تنفلت سلوكياته. إذ ما أن ظهرت تنظيمات المعاصرة كما ظهرت في العالم العربي بصيغها المستوردة، حتى تصادمت تنظيماتها و قيمها مع مصالح المجتمع الأهلي، و أخذت تنحط سلوكيات و قيم و أخلاقيات و وجدانية هذا الأخير، و ستبقى كذلك ما لم يتقدم مجتمع مدني فعال و يضبطها بثقافته الإنسانية و التنويرية و قيمه، و يستحدث كلجريات جديدة تملأ فراغ تلك التقليدية التي انحطت و تخلفت.

لقد أخذت نواة المجتمع المدني تنبني تحت مظلة الاستعمار الفرنسي و الإنكليزي، و لكن، ما أن انتهت الحرب العالمية الثانية، و استقلت دول هذا العالم و حصلت على سيادة نسبية، حتى تقدمت حكوماتها القومية و هشمت هذه النواة، فأفسدتها و عطلت مفعولها، و أخضعتها لاستبدادياتها و تعسفها و إيديولوجياتها الشمولية التقليدية، المنبنية أساساً على متطلبات الإنتاج الزراعي، و على إيديولوجيات قومية تجاوزتها متطلبات الإنتاج قبل إن تنضج، و ربما قبل أن تظهر في العالم العربي أساساً. و هكذا تمكنت هذه الحكومات و رجالها المستعصون على السلطة، من تهميش نواة المجتمع المدني، و تحقيق مشاريعها الرجعية و الغوغائية و المنطزة، و ذلك عن طريق العنف و التجويع و الترغيب و رشوة رجال المجتمع المدني، و المثقف و المتعلم التقني بعامة. و مع تهميش المجتمع المدني أصبحت مهمة تربية حسية الطفل، و حمايته من معيش ضمن بيئة ملوثة، إشكالية محيرة بعيدة المنال. و هذا، لأسباب متعددة، ربما كانَ أهمها التالي:

١ ـ استُوردت بعض مقومات المعاصرة إلى البلدان العربية، و فرضت عليها من قبل الاستعمار، حينما كان المجتمع العربي قبل ذاك يرزح تحت مرجعية متخلفة تتصف بالاستبدادية و العنف دامت أكثر من عشرة قرون. و حينما أخذت أوروبا في تأسيس المجتمع المدني، لم يتفهم المجتمع العربي أهمية تأسيسه، إلا قلة منه، ولذا، بقي مجتمعاً و تنظيماً هشاً، و بقي غالب أفراد المجتمع العربي لا يعون وجوده، أو بقي لا مبالياً بوجوده و أهميته، أو رافضاً له. و لذا، حينما انتقلت التقانة الإنتاجية من كونها حرفية إلى تقانة شبه ممكنة مستوردة، لم يكن المجتمع مهيأً لمواجهة هذه النقلة الأساسية في تكون الإنتاج، فتلوث الإنتاج بعامة، و تلوثت معه البيئة المعمرة.



٢ ـ تمكنت التنظيمات الرجعية في المجتمع الأهلي، بتنظيماتها الفئوية العائلية و القبلية و الطائفية و الإثنية و الدينية، من السيطرة على السلطة و إفسادها؛ أي أنها أحبطت تأسيس المجتمع المدني، و معه الدولة الحيادية المعاصرة. و لذا أفسدت التعليم و سيسته، و بخاصة في تلك البلدان التي خضعت لأنظمة قومية شمولية.

٣ ـ لم تنضج نواة المجتمع المدني بالكفاية، و تصبح فعالة، و تتمكن من أن تؤسس المنظمات و المؤسسات التعليمية التي تنقل الإنتاج الحرفي إلى الإنتاج الممكن مع كلجرياته و متطلبات ضبطه و الحرية السياسية المتطلبة لإدارته و تسويقه، ما أدى إلى إفساد كليهما الحرفي و الممكنن المستورد على حد سواء.

إذن، في رأيي، مسؤولية تلوث البيئة المعمرة، و فوات فرصة تثقيف حس الطفل، تقع **أولاً** على عاتق الدور المهني للمعمار و على الدور التعليمي للمؤسسات الأكاديمية، كما بالاشتراك معها على عاتق وجدانية المثقف العربي بعامة، مهما كان اختصاصه و موقعه في المجتمع. و في رأيي لا تقع على رجال الدولة المسؤولية الأولى، لأنهم فئة منتفعة من هذا الانحطاط في إدارة المجتمع، و قد انفلتت، و لم تضبطها وجدانية المثقف العربي.

كنكستن، ١٧ تموز/ يوليو ١٩٩٦



الفصل الثالث

عن المدن و مساحة الفنون ... ثانية(*)

(*) بعد صدور كتاب: رفعة الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن والعمارة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، نشر الدكتور أحمد بيضون نقداً له، انظر: أحمد بيضون، «عمارة المدن أم مساحة الفنون؟،» **أبواب**، العدد ١٠ (خريف ١٩٩٦)، و أقدمت على نشر رد على ما جاء في هذا النقد، انظر: رفعة الجادرجي، «عن المدن ومساحة الفنون ثانية،» **أبواب**، العدد ١٤ (خريف ١٩٩٧). و في ما يلي مقتطفات من الرد على النقد، بعد أن أعدت تبويب المواضيع، وأجريت عليها بعض التعديلات و الإضافات و الحذف. و ذلك لتسهيل فهم و توضيح البعض من النصوص و توافقها مع النصوص الأخرى في هذا الكتاب وا نشره.



مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: الناقد، و دوره في المجتمع

لكي نفهم دور الناقد، علينا في البدء أن نتعرف إلى مراحل الإنتاج، و موقف الناقد منها، و دوره فيها. تنقسم الدورة الإنتاجية إلى ثلاث مراحل: المرحلة **الأولى**، التصوّر/ الرؤية، المرحلة **الثانية**، التصنيع، والمرحلة **الثالثة** التلقي، و المتضمنة التغذية الاسترجاعية.

تُحمّل معالم المُصنَّع في المرحلتين الرؤيوية و التصنيع، في آنيات تحقيق شكله للوجود، المعاني المعلوماتية و الوظيفية، و ذلك عن طريق التفاعل مع المرجعية المشتركة. و بتفاعل هاتين المرحلتين مع المرجعية يتحقق نقل المعاني من كيانها الفكري إلى معالم مادية يُحملها المُصنَّع. و حينما يقدم المتلقي و يتعامل مع معالم المُصنَّع، فإنه يتفاعل مع المرجعية المشتركة ذاتها ليتمكن من تفكيك المعاني التي تحملها معالم المصنع، أي أنه يترجم شكليات المعالم المادية إلى معانٍ، و يكتسب المتلقي معرفة المعاني الملازمة للتعامل مع المُصنَّع و يدركها من طريقين: التثقيف و التدريب على المعاني القائمة في المرجعية المشتركة، كما من خلال تعامله مع المصنع في سيرورات إرضاء الحاجة. و بقدر ما يجهل المتلقي السيرورات المعرفية لمرحلة التصنيع، و لا دور له في تفعيلها، ستفتقد معرفة متطلبات خصائص المادة في سيرورات التصنيع. إن فقدان هذه المعرفة سيجعل تعامل المتلقي المعرفي محدداً مع معالم المُصنَّع، و هذا نقص جوهري يتصف به الإنتاج المعاصر[١].

عندما تنجب الدورة الإنتاجية شكلاً جديداً لمُصنَّع ما، في المجتمع المعاصر، و بقدر ما يفتقد المجتمع مرجعية مشتركة عامة، تظهر المعالم الجديدة للمُصنَّع الجديد بالنسبة إلى المتلقي من غير إسناد من معرفة سابقة تؤهله لتفكيك المعاني التي تحملها معالم المُصنَّع، وذلك بحكم جدّة ذلك الشكل وعدم استناده إلى مرجعية مشتركة عامة. و هنا يظهر دور الناقد و أهميته في المجتمع المعاصر؛ أي بقدر ما يفتقد ذلك

(١) الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن والعمارة**، ص ٢٢٨.



المجتمع مرجعية مشتركة، يتعذر على المتلقي تفهم معاني المعالم، و تبعاً لذلك، التعامل معها تعاملاً مجدياً، فيقدم الناقد و يقوم بوظيفة المثقف و المدرب، و ذلك بقدر ما تكون المعرفة التي يتمتع بها الناقد تفوق إلمام الفرد المتلقي العادي، فيعرض الناقد مميزات المعالم الجديدة و مكنات تسخيرها في إرضاء الحاجة. و يتضح أكثر دور الناقد في المجتمع الذي يشهد تطوراً متسارعاً في استحداث مُصنَّعات تحمل شكليات جديدة متأسسة على فكر و مرجعية متطورة تجاوز المرجعية التي يتعامل بموجبها المتلقي العادي، فيقدم الناقد بيانات توضيحية بعرض مناسب، تدريجي و تعليمي.

لذا، فإن للناقد وظيفة أساسية في المجتمع المعاصر متأتية من ظهور مفاهيم جديدة تتطلب استحداث مرجعية جديدة مشتركة[٢].

المرجعية المشتركة و الناقد و الرقيب

يشكل أفراد المجتمع في المجتمع التقليدي في مختلف مواقعهم في الدورة الإنتاجية، كفكر و معرفة، الرقيب العام على الأداء و أصوله و وظائفه. و تبعاً لذلك، يكون المتلقي التقليدي في المجتمع التقليدي، و الذي يتعامل بموجب مرجعية مشتركة عامة تقليدية، الرقيب الحقيقي على كفاءة شكليات المُصنَّعات[٣]؛ و ذلك، لأن الجميع يسخرون مرجعية مشتركة، موحدة بين جميع المؤدين، و في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية.

و لكن ما أن استقل الرؤيوي و المعمار الأكاديمي، في المجتمع المعاصر، و اكتسب كل منهما حرية التشخص، و حرية الأداء خارج تحديدات المرجعية المشتركة، حتى ظهرت مرجعيات متعدد في المجتمع، و بهذا خسر المجتمع توحيد المرجعية، و بهذا القدر فقد المتلقي أيضاً القدرة على أداء مجدٍ مع المصنعات المستجدة. و هكذا منح المجتمع المعاصر، المؤدي، الرؤيوي/ المعمار الأكاديمي، حرية التفرد التي جعلته غير مرتبط أوغير محدد بعرف المرجعية المشتركة، ما قد يجعل معالم مُصنَّعاته، في كثير من الحالات، غير واضحة، مضببة أو ملتبسة بالنسبة للمتلقي العادي. هنا يأتي دور الناقد.

و كانت هذه الظروف الاجتماعية في المجتمع المعاصر، التي هيأت ظرف استحداث وظيفة الناقد. فيصبح دور الناقد في المجتمع الجديد رفع الالتباس

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.



و الغموض الذي أخذ يظهر مع المعالم الجديدة، أو بعضها، لتمكين المتلقي من الرؤية المناسبة و من المتعة المناسبة عند تعامله مع المُصنَّع الجديد.

إلا أنه، بقدر ما يكون الناقد بمعزل عن سيرورات التصنيع، بقدر ما يفقد المعرفة المناسبة لسيرورات التصنيع، و يفقد بهذا وظيفته الاجتماعية كرقيب جيد لكفاءة المصنعات، و كموجه مجد للمتلقي العادي. و إن لم يكن الناقد حذراً، سيفقد وظيفته الاجتماعية، و ينزلق مع بعض المعماريين الأكاديميين في متاهات التفرد اللا مسؤول أمام الوظيفة الاجتماعية للعمارة. و تبعاً لذلك سيفقد الموضوعية التي تتطلبها وظيفة رقابة الناقد في المجتمع المعاصر[٤]؛ ما يعني أن المجتمع المعاصر أصبح بحاجة إلى ناقد واع مسؤوليته الاجتماعية بعد أن وصل بعض أداء المعمار المعاصر حداً يتطلب رقابة عليه متخصصة. و بقدر ما أصبح منفلتاً من هموم المجتمع و لا مبالياً، بقدر ما أصبح المجتمع لا يتمتع بمرجعية مشتركة عامة.

لذا هناك وظيفتان أساسيتان للناقد: **أولاهما**، رقابة المعمار الأكاديمي و تنبيهه على دور مسؤوليته أمام متطلبات الحاجات الحقيقية للمجتمع و ليست الوهمية، باعتباره المتهن المكلف من قبل المجتمع ليقوم بدور الرؤيوي في إنتاج العمارة. و **ثانيتهما**، تهيئة الظروف التعليمية و الثقافية لتمكين المتلقي العادي من التعرف إلى القيم و المعلومات التي تحملها المعالم، و تبعاً لهذا تهيئة الظرف التثقيفي ليتمكن المتلقي من الاستمتاع بشكلية المعالم الجديدة، و كيفية التعامل مع المستجدات فيها، كتذوق، و كأسلوب معيش جديد.

إن الفوضى و التلوث اللذين تتعرض لهما البيئة المعمرة، و تبلدها في عالمنا، هما نتيجة ظروف النقلة التي يتعرض لها المجتمع: من المجتمع التقليدي، الإنتاج التقليدي الحرفي و القيم المقترنة به، إلى مجتمع معاصر و إنتاج معاصر و القيم التي تتولد و تقترن بها. إلا أن هذه النقلة أحبطت في مختلف خطواتها، و ذلك بسبب عرقلة المجتمع الأهلي التقليدي المتخلف، نمو و تنشيط و تنضيج المجتمع المدني. و مع فقدان المجتمع المدني الفعال و المفكر نجد تبعاً لذلك غياب الناقد الفعال في تنشئة نقل المتلقي من مرجعياته التقليدية إلى مرجعية معاصرة مستحدثة، متوافقة مع سير التطور الحاصل في الإنتاج الصناعي. و مع غياب الناقد، و غياب منظمات المجتمع المدني التي تدعم وظيفته الاجتماعية، التعليمية و التدريبية، ما يجعل المتلقي عارياً في مواجهة متطلبات المعاصرة، و يفتقر إلى قائد فكري يقوم بدور اطلاعه على التطور

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢-٣٣٢.



المعماري و مراقبة دور المعماري، و تنشيط واسطة معرفية بينهم. إنها حاجة ملحة و بخاصة حينما نجد أن مختلف قيادات المجتمع: السياسية و اللاهوتية و التجارية قد أصبحت هي كذلك أمية للسبب نفسه. و لذا تؤلف هذه القيادات الاجتماعية قيادات فاسدة في مجال البيئة المعمرة.

لا يلغي الناقد المعاصر دور المتلقي في تهيئة تغذية استرجاعية. بل وظيفته الاجتماعية هي تنشيط هذا الدور كموجه و مدرب له، ليكون قادراً على التمييز بين المُصنَّعات، الجيد منها و الرديء، و تبعاً لذلك تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة[٥].

ثانياً: التغذية الاسترجاعية Feedback

يقوم المتلقي بثلاث حركات عند التعامل مع المُصنَّع لإرضاء الحاجة: **أولاً**، يفك معاني المعالم التي تكون محملة على المُصنَّع، فيتعرف إلى وظائفها، و ذلك ليتمكن من تسخيرها كأداة لإرضاء الحاجة. **ثانياً**، يشغل المُصنَّع كأداة في حركة إرضاء الحاجة. **ثالثاً**، عند تشغيل المصنع، و في سيرورات إرضاء الحاجة، يقيم كفاءة المعالم للوظيفة التي تم استحداثها، و يكون موقفاً منها كمعرفة تأملية استعادية يقيم بها كفاءة المُصنَّع. و يسخر هذه المعرفة بوظيفتين: **أولاً**، كمرجعية خاصة يسخرها عند التعامل مع مُصنَّع يحمل معالم مشابهة، و **ثانياً**، إرسال هذه المعرفة كتغذية استرجاعية إلى المرحلة الرؤيوية، لتصبح معطيات إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة.

و هكذا، بقدر ما تتضمن التغذية الاسترجاعية معطيات واقعية حول خلل المُصنَّع، و ما يتعين أن تكون الرؤية الجديدة، سيتهيأ الظرف المعرفي لتلك الرؤية، في دورة إنتاجية لاحقة، متوافقة أكثر مع متطلبات المتلقي و المستجدات في تطور المجتمع و تطلعاته. و بقدر ما تقبل هذه المعطيات، و تصبح فعالة في تركيب الرؤية الجديدة، تصبح جزءاً من المرجعية المشتركة بين المتلقي و الرؤيوي؛ ما يعني أن أي تغذية استرجاعية غير كفوءة لا تتضمن معرفة مناسبة و تكون ناقصة، أو تنبني على موقف لا مبال بواقعية أداء المصنع و سيرورة التلقي، ستفسد الدورة الإنتاجية اللاحقة، أو أن فقدان هذه المرجعية سيؤدي إلى إحداث رؤية من غير ترابط واقعي مع متطلبات و هموم المتلقي. بهذا المعنى، بقدر ما يصبح المتلقي، التاجر و السياسي و رجال اللاهوت و ربة البيت، أميين غير كفوئين لتهيئة تغذية استرجاعية، بهذا القدر ستتعطل معطيات التغذية المرجعة، و تبعاً الدورة الإنتاجية اللاحقة.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦-٢٣٧.



كما إن تلقياً غير كفوء يعني متلقياً لا مبالياً، و ليس له دور فعال في الحوار المعلوماتي و العاطفي الذي يتحقق عن طريق وساطة المُصنَّعات مثل العمارة و غيرها من الفنون، كأداة واسطة لنقل المعلومات و المعاني المشتركة لتأمين تماسك اجتماعي صالح.

يؤدي إفساد التغذية الاسترجاعية كذلك إلى حالتين في حركة الدورة الإنتاجية: **أولاً**، عزل الرؤيوي المعمار الأكاديمي و الممارس عن المتطلبات الحقيقية لهموم المتلقي، فيؤدي إلى فقدان إمبثية Empathy[٦] التعامل مع المتلقي، و تبعاً لذلك تبلد موقف الرؤيوي المعمار من هموم المتلقي، و تبلدت العمارة المحصلة نتيجة الفتور العاطفي، الإباتي Apathy[٧] بينهم. و **ثانياً**، سيتهيأ الظرف الاجتماعي لانطلاق مخيلة الرؤيوي المعمار و تنفلت نحو فنطزة بعيدة عن هموم المجتمع، و ذلك سعياً منه إلى تنشيط قدراته الإبداعية و تفعيلها، في فراغ عن واقعية هموم المجتمع؛ ما يؤلف عاملاً في توسيع الهوة بين حرية تشخيصية الرؤيوي المعمار و المتلقي[٨].

ثالثاً: البنيوية Structure و البنى Construct

إن غالب ما كتب عن تاريخ الفن و العمارة و التنظير فيهما، جاء مهتماً أساساً بالتكوين الشكلي Form للمُصنَّعات، و مقتصراً عليها، و هو وصف يركز على شكلية الظاهرة في حالاتها الواقعية الملموسة، أي واقعية كيانها المتعامل معه، ككتلة لها جسم مادي، أي البنى و البنية كما هي قائمة في الزمان و المكان. و يشمل وصف هذه البنى مقارنات لشكلياتها، و مؤثرات هذه الشكليات الواحدة في الأخرى. كما يصف انتشار هذه الشكليات كطرز معمارية تنتشر و تعم و تقترن بوظائف تخص مجتمعات متعددة و تُستخدم لوظائف سياسية و اقتصادية و اجتماعية.

إذن، يركز هذا النهج «البنى» على تدوين تاريخ البنية و التنظير لها، أي في واقعياتها الظاهرة، زمناً و مكاناً، و واقعيات ظهور وانتشار شكلياتها كطرز. و في هذا النهج، يتم التعامل مع البنية باعتبارها الجسد المادي القائم في واقعها العيني الملموس. فالبنية، إذن، هي الجسم المادي، كأداة تُصنَّع و تُسخَّر لتؤدي وظيفة محددة. و من هنا يتعامل معها الفكر و يقف منها موقفاً كمؤرخ مدون لواقعية وجودها،

(٦) الإمبثي (Empathy)، التقمص العاطفي.

(٧) الإباثي (Apathy)، الفتور العاطفي.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ ـ ٤٣٢.



و كمنظر لتصنيف و تقييم شكلياتها القائمة أو السائدة في الزمان و المكان، و يقارنها و يصنفها مع تلك الشكليات لبنى أخرى.

أما النهج البنيوي، فيسعى إلى إجراء استقراءات للوقائع التاريخية المتعددة و لشكلية عدة بنى، و لا يتحدد بزمان و بمكان. تتركز وظيفة هذا التنظير، البنيوي، شأنه شأن التنظير البنيوي في المجالات الاجتماعية و الطبيعية الأخرى، في تهيئة مفاهيم معممة لظواهر و تكوين بواطن كيان المُصنَّعات.

لذا فإنه يجرد شكليات هذه المُصنَّعات من تاريخها الخاص، و من خصوصيات ظروفها الاجتماعية، أينما ظهرت شكلياتها في المكان و الزمان. و بتعبير أدق، يسعى هذا النهج إلى التعرف على مقومات الظاهرة، المادية و الفكرية، كأنماط و ليس كوجود مادي في الزمن و المكان. هذا، من حيث الجوهر، هو المفهوم البنيوي للظاهرة. لا يكتمل هذا المفهوم، أو يتحقق التصور البنيوي للظاهرة ـ في رأيي ـ ما لم يقف التنظير على الحركة التي تسبب التغيير ضمن البنيوية و يتعرف عليها و يصفها. من هنا يقدم التنظير البنيوي و يسخر مفهوم الحركة الجدلية للتغيير. يفترض هذا المفهوم، أنه لا بد لأي حركة، أو لأي تغيير، من أن يكون لهما قطبان أو أكثر، متفاعلان و بهذا التفاعل تتحقق حركة التغيير. و هنا يكمن مصدر حركة تغير العلاقات بين مقومات بنيوية الظاهرة، الفكرية و المادية، كما تتغير حالة المقومات ذاتها، كتغير الشجرة إلى خشب و الخشب إلى كرسي. و بهذه الحركة للتغير يتحقق تغير في المادة كمقوم، و كذلك، في المقابل، و بالتداخل معه، يتحقق تغير في الموقف الفكري كمقوم في تفعيل الحركة. إذن، يسعى مفهوم الحركة الجدلية، للتعرف على مختلف الحركات داخل التكوين البنيوي، حركات التغير و الاستيلاد و الضمور، مع التعرف على أصنافها و تراتبياتها الفعالة، كمعممات، لا تتحدد لا بزمان و لا بمكان. إن الاستدلال من حالات لمقومات متعددة، و قوى لها محركاتها، و بالتالي ترقية الأبحاث التاريخية المستقرئة إلى عموميات مستنبطة، تؤلف بمجموعها تصوراً لبنيوية ظاهرة العمارة.

خلاصة

إن المفهوم البنيوي لظاهرة الفن و العمارة الذي اعتمدته، يتضمن تصوراً لمعممات أنماط لمقومات الظاهرة و حركاتها و محصلاتها، هو بحث يسأل: ما هي المقومات، المادية و الفكرية، أصنافها وعلاقاتها، و ما هي آلية إفعالاتها و مراحلها، و مصدر قوى محركاتها؟ و بالتالي ما هي محصلاتها بالنسبة إلى بقاء الفرد؟ بمعنى، ما



هي العمارة و دورها في تأمين بقاء الإنسان، و موقفه الوجودي منها[٩].

إذن، لا بد للمنظر البنيوي من أن يلم إلماماً جيداً بتاريخ العمارة، و واقعية إحداثاتها، مسبباتها، لا كعمارة شكلية معينة، أو كطراز يخص حضارة معينة ليتمكن من تجاوز هذه الخصوصيات، كاستقراءات ميدانية و يستنبطها بتصور بنيوي، و يهيء لنا تصوراً عاماً لواقعية الظاهرة. و لا يمكن تحقيق هذا الاستنباط ما لم يستند إلى استقراءات متعددة و متنوعة لطرز مختلفة لتاريخ واقعية البنى المتعددة، عندئذ يتمكن من تهيئة معممات Generalizations لأصنافها، و علاقاتها، و حركاتها و مسبباتها، و محصلاتها، المادية و الفكرية.

إنّ الالتباس بين هذين المفهومين، البنيوية و البنى، يرجع إلى عدم الوضوح لدى المنظّرين و النقاد و المؤرخين بعامة للاختلاف الجوهري بين واقعية الشيء، كجسم مادي، والبنى العينية، و من جهة أخرى، التنظير في البنيوية لعموماتها، كتصور لعموميات وجود ظاهرة العمارة.

إن البنيوية التي أقدمها لظاهرة الفن و العمارة تخص حصراً تلك التي تظهر ببنى و بجسم مادي و التي تستمر في الزمن، و التي تتمثل في العمارة، و الرسم، و الخط، و النحت، و الحلى، و العربة، و الملابس، و ما إلى ذلك، و لذا فإنها لا تعنى بظواهر بنيوية الأدب و الرقص و الغناء و الموسيقى و المسرح، لأنها فنون لا تظهر إلى الوجود كمادة قائمة مستقلة ذات كيان خارج آنيات الحركة، و لا يتم التعامل معها كجسد مادي قائم و دائم، سوى في الذاكرة؛ إذ، يقتصر عرضي لمفهوم البنيوية، في مسألة المُصنَّعات التي تتمتع بجسم مادي قائم في المكان و الزمان.

رابعاً: مفهوم البنيوية

يولد الإنسان الفرد مع قدرة فكرية واسعة من دون أن تضم هذه القدرة برمجة مستورثة يسخرها في التعامل مع بيئته ليؤمن بقاءه، كما هي عند الحيوانات الأخرى، و لا يولد مع الأداة التي تمكنه من تعامل مجد مع البيئة ليؤمن هذا البقاء، كالمخالب مثلاً؛ لذا فهو يولد مع نقص لبرمجة التعامل مع البيئة. بمعنى أنه

---

(٩) مفهوم بنيوية العمارة، إن البنيوية التي اعتمدتها لظاهرة العمارة، أقدمت على بيانها و تفصيلها في كتاب حوار في بنيوية الفن و العمارة. و تتلخص في ما يلي: هناك مقومات أساسية و ثانوية تكوّن الظاهرة، فكرية و مادية. و تكمن المقومات ضمن الظاهرة بعلاقات تتميز بها، و لذا تختلف عن العلاقات في الظواهر الأخرى. و تتمحور هذه المقومات في أقطاب فتصبح مقررات فعالة، متفاعلة، و لذا فهي المسببة في تغير حالة المادة الخام، و يتغير الفكر بتفاعله مع سيرورات التفاعل ذاته.



يولد الفرد و هو في حاجة إلى سد نقص تأمين برمجة التعامل مع البيئة و أداتها. يتم تحقيق هذه الأداة للوجود، عن طريق تغير حالة مادة خام ما، منتزعة من الطبيعة، عن طريق معرفة مكتسبة من خلال التعامل نفسه، و يحقق بهذه المعرفة المكتسبة برمجة التعامل.

تؤلف هذه الأداة المستحدثة بنى المُصنَّعات التي تُستحدث لإطفاء الحاجة. تظهر هذه المُصنَّعات بشكليات متنوعة متكيفة بالوظائف التي تسخر لتحقيقها. و من بين هذه المُصنَّعات: الأبنية ـ كالدور و القصور و النصب و الأسوار و المخازن و المعامل و وسائل النقل كالعربة و السفينة و الطائرة و أداة القتال كالسيف و الخنجر و المدفع و البندقية، و أداة التحلي كالقلائد و الأختام.

إذن، الذي يهمنا في هذه الدراسة هو المُصنَّعات بمختلف شكلياتها و وظائفها، و هي الأداة التي يبتكرها و يستحدثها الفرد الإنسان، و يسخرها بهدف إرضاء نقص متأصل في تكوينه البايولوجي. إن البنيوية المعتمدة هنا، و التي أخذت، منذ أوائل الخمسينيات، في دور تطويرها، ترجع إلى ست مقدمات منطقية Premise :

١ ـ تفترض المقدمة المنطقية الأولى

يولد الإنسان من غير برمجة مستورثة للتعامل مع البيئة الطبيعية ليتمكن من تأمين البقاء، و ليس مع الأداة التي يتمكن بموجبها من تحقيق التعامل المناسب. إذن، يولد بنقص طبيعي، لا بد من أن يُسَدَّ ليتمكن من البقاء ـ النقص هنا حصراً مفهوم التعامل مع أداة تأمين البقاء.

٢ ـ تفترض المقدمة المنطقية الثانية

لا بد من أن هناك مقومات مادية و فكرية تؤلف كيان الظاهرة. كما تفترض استقطاب هذه المقومات بثلاثة محاور، أو مقررات[١٠] **أولاً**، الحاجة الاجتماعية، و **ثانياً**، التقانة الاجتماعية، و **ثالثاً**، الفرد المؤدي.

كما تفترض هذه المقدمة المنطقية تفاعل هذه المقررات، و بالضرورة بوساطة Mediated الفرد المؤدي، فيؤدي تفاعلها إلى تغير حالات المقررات، أي حالات

---

(١٠) إن جدلية التفاعل التي اعتمدها ماركس، كما اعتمدها الجدليون في مختلف مراحل تطور الفكر الجدلي، القديم و المعاصر، هي قطبان في عملية التناقض و التفاعل. و عند مواجهة واقعية ظاهرة العمارة اعتمدت ثلاثة أقطاب في التفاعل الجدلي. و نجد عند بعض الماركسيين الأوروبيين المحدثين تصوراً لإفعالات تتحقق عن طريق عوامل متعددة، و ليس عن طريق مقررات متعددة متميزة في استقطابها.



المادة كما حالات الفكر، و تظهر المحصلة بشكلية المُصنَّع، الذي يسخر بوظيفة أداة لإطفاء الحاجة؛ بمعنى أن الشكل، شكل العمارة، هو بالضرورة محصلة لتفاعل بين المقررات.

٣ ـ تفترض المقدمة المنطقية الثالثة

أن هذا التفاعل يتحقق و يؤلف الدورة الإنتاجية، و بتحقيقها يتحقق إرضاء الحاجة و سد النقص الطبيعي. تتألف هذه الدورة من أربع مراحل متعاقبة، هي:

ـ **الرؤيوية**: حينما يعي الفرد الحاجة و يهيىء لها استراتيجية التعامل.

ـ **التصنيع**: حينما يحول الفرد المادة الخام إلى شكلية المصنَّع.

ـ **التلقي**: حينما يستخدم الفرد أداة إرضاء الحاجة، أي المُصنَّع، بالتعامل مع البيئة و يسد النقص الطبيعي المستورث، أو النقص المستحدث حصيلة التطورات الحضارية.

ـ **التغذية الاسترجاعية**: و هي تهيئة رؤية حول كفاءة المُصنَّع في تعامل التلقي و إرسالها إلى المرحلة الأولى، و بهذا يتهيأ ظرف تفعيل الدورة اللاحقة.

٤ ـ تفترض المقدمة المنطقية الرابعة

أن الحاجة تظهر عند الإنسان بثلاثة أصناف:

ـ **الحاجة النفعية**: تخص تأمين حاجات البقاء العادي و القاعدي.

ـ **الحاجة الرمزية**: تخص تأمين حاجات الهوية، أي وعي الذات بموقعها في الوجود.

ـ **الحاجة الإستطيقية**: و لها وظيفتان: **أولاً**، تأمين تنظيم الرؤية بهدف تحقيق تعامل مجدٍ مع البيئة، **ثانياً**، تخفيف الملل و الضجر في معيش الوجود.

٥ ـ تفترض المقدمة المنطقية الخامسة

أن مختلف الحركات التي يتحقق بموجبها تغير المادة من حالتها الخام إلى مُصنَّع، تحققها إرادة الفكر الحرة، سواء كانت واعية بحريتها أم لا. كما تفترض أنه يتغير الفكر حصيلة لهذا الإفعال. و لذا تتحقق هذه الحركات بعلاقات جدلية، إي بموجب إفعالات متبادلة و متداخلة، حينما تكون المسببات لمختلف الحركات طاقات و خصائص ضمن مقومات الظاهرة.



٦ ـ تفترض المقدمة المنطقية السادسة

أن معرفة التعامل مع المُصنَّع، تصوراً و تصنيعاً و تفعيلاً في إرضاء الحاجة، تتحقق عند التعامل و بسببه، أي التجربة ضمن الدورة الإنتاجية، و هي المعرفة التي تتراكم و تكوِّن المرجعية المشتركة. و تؤلف هذه الأخيرة واسطة الاتصال بين مختلف المؤدين: الرؤيوي و المُصنِّع و المتلقي، و في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية.

خامساً: مفهوم الحاجة و أصنافها

يواجه كيان الإنسان الواعي بوجوده ثلاثة أصناف من الحاجة التي يتعين إرضاؤها و ذلك في تعامله مع بيئة المعيش، و في تأمين البقاء، و هي:

١ ـ الحاجة النفعية

إن إرضاء الحاجة النفعية يخص بقاء الكيان الجسدي للفرد ليتمكن من النمو، و إدامة هذا الجسد، و من ثم التكاثر، ليؤمن استمرار الدورة الحياتية الغريزية. إذن، الوظيفة الأساسية لهذه الحاجة هي تأمين بقاء الجسد ليتمكن الفرد من البقاء.

٢ ـ الحاجة الرمزية

بسبب التطور البايولوجي الذي حصل فقد الإنسان البرمجة التي تحدد، نسبياً و إلى حد كبير، موقع الفرد بين الأشياء. و لذا، لا بد له من أن يسعى من موقع واعٍ و يحدد موقعه بين الأشياء، أي موقعه من الفرد الآخر و المجموعة، و من الأشياءَ الحياتية الأخرى، الحيوان و النبات والجماد، التي تظهر في بيئته و التي يتعامل معها، كالأنهر و الجبال و الأمطار و الأجرام السماوية و غيرها. بمعنى، بات على الإنسان الواعي، أن يحدد هويته مقابل مختلف الأشياء التي يتعامل معها. إن تحديد هذه الهوية مسألة فكرية، فهي علاقة تتمخض داخل إرهاصات الفكر، لذا، فإنها علاقة غير ملموسة. و لكي يجعل منها علاقة واضحة، فإنّ الفكر يحول هذه العلاقة الضمنية إلى علاقة ملموسة، قائمة خارج إرهاصات الفكر، أي علاقة تقترن بشيء مادي ملموس، دائم نسبياً.

و هكذا يستولد مُصنَّعاً يوظفه كإشارة واضحة للدلالة على هذه العلاقة، و يجعل منه بديلاً ملموساً لها. و تتمثل هذه الدلالة في المعالم التي يحملها الدار كمضجع خاص لفرد ما، أو النصب التذكاري المؤشر لدلالة تخص تاريخ الأمة، و علم الوطن المؤشر للقوم و كيانهم السياسي، و معالم المعبد المؤشرة لهوية الإله و علاقة الفرد به، و معالم حلى الوجاهة و الغنى؛ أي، توظيف معالم تحملها هذه المُصنَّعات كأداة



لإرضاء حاجة حيث تقترن هوية الفرد بشيء ملموس، أو نقل و ترجمة العلاقة المعنوية غير الملموسة إلى علاقة بشيء ملموس فتسخر لطمأنة الوجود. أي بقدر ما يكون هذا الشيء قائماً و دائماً و صلداً ستقرن الذات بوجوديته و بهذا يطمئن وجودها كما تشتهي و في مخيلتها.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية

إن وظيفة الحاجة الإستطيقية هي تهيئة وعي الوجود مجالاً للاستمتاع فيه، بينما يتضمن واقعه التكرار الذي يجعل الوجود رتيباً، و ذلك عن طريق ابتكار تنوع في معالم المُصنّعات.

سادساً: الحاجة الإستطيقية

إن التعامل مع المُصنَّعات التي تؤمن إرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، هو تعامل، بالضرورة، يومي و دائم، إذ من دون هذا يتعرض البقاء إلى الخطر إن لم يكن الزوال. لقد ولد الإنسان صياداً و متجولاً و مستوطناً بيئات متنوعة. و يتطلب تعامل الصيد، كما التجول في بيئات متنوعة، الفطنة و الانتباه، و تدريب الفكر على الانتباه، و إلا عجز الفرد عن تحقيق البقاء. و بقدر ما كان الإنسان فاقد البرمجة المستورثة للتعامل، فقد أصبح لا بد له من تدريب فكر الذات و الذاكرة، و ترويض الفطنة و اليقظة و الانتباه السريع، تدريباً دورياً، ليتمكن من تسخير هذه الذاكرة و المعرفة التي تحملها عند الحاجة، سواء كفرد أو جماعة. و هذه مواجهات و مفاجآت يتعرض لها عند تحقيق الصيد المجدي و الانتقال في بيئات متنوعة. بمعنى أنه يستورث فكراً يتطلب التدريب المستمر، و يقتني معرفة جديدة بصورة مستمرة، و يأخذ القرار الإرادي السريع. و إلا، إما يفشل الصيد، أو تتعرض حياته لخطر الافتراس مثلاً، و كلاهما يؤلفان خطراً على البقاء. و بسبب هذه الضرورة الوجودية للانتباه الدائمي و الوقوف على معرفة جديدة، أصبح تكرار التعامل يعني بالنسبة إليه تعاملاً من دون الوقوف على معرفة مستجدة، ما يؤدي إلى الملل، أو يترجم الدماغ هذه الحالة من الوجود بحالة الملل.

إن التعامل المتكرر لا يروض الدماغ على المفاجآت و لا اليقظة المتطلبة لأخذ القرار السريع المناسب. فالإنسان أشبه بالنمر الذي يمل بسرعة إن لم تتغير بيئته، و خلافاً للصقر الذي لا يطلب التغير و لا التنوع و يكتفي بما هو عليه، ما زال هناك طعام يكتفي به. لذا يسعى الفرد الإنسان إلى تغيير البيئة كموقف طبيعي منها. و قد اكتسب تدريجياً مع تطور كيانه البيولوجي الميل لمنحى التعامل مع المتنوعات



و استحداثها، و ذلك منذ أن ظهر الإنسان العاقل (Homo sapiens) في الوجود؛ هذا يعني أنه يتطلب التعامل اليومي مع المُصنَّعات التي تؤمن إرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، أو أنه يتضمن تنوعا دورياً و يومياً، أو يواجه تنوعاً و يتعامل معه. و هنا مصدر الحالة البيولوجية/ النفسية لإصابة الفكر بالملل فيما لو لم يتعرض لتدريب الفطنة. فأصبح موقف هذا الإنسان العاقل من الوجود يتطلب التنوع كضرورة حياتية ـ كحاجة أساسية في الوجود. إلا أن تحقيق هذا التنوع المتكرر في المُصنَّعات حالة متعذرة لما يتطلب من جهد كبير و متكرر في استنفاد الطاقات، فيما لو تم إعادة تصنيع المُصنَّع، كلما تطلب الفكر التعامل مع التنوع. كما إن تكرار تصنيع المُصنَّعات بصيغ متنوعة دورياً يسبب تراكم هذه المُصنَّعات، و بالتالي تهمل بسبب الملل منها. إذن، تؤلف حالة الحاجة للتنوع، و في المقابل استنفاد الطاقة لتحقيق هذا التنوع، تناقضاً متأصلاً في تكوين كيان نفسية الإنسان و موقفه من الوجود.

بعبارة أخرى، حصل تناقض بسبب الحاجة للفطنة و لليقظة الحادة التي تتطلب التنويع من جهة، و في المقابل تعذر تغير المُصنَّعات دورياً. و من هنا، و مع نشوء فكر الإنسان وتطوره، قفز هذا الفكر إلى حل مناسب يؤمن تجاوز هذا التناقض في الوجود. فظهرت حاجة جديدة لمواجهة هذا التناقض، و لسد النقص في تعامله مع المُصنَّعات لسد متطلبات الحاجتين الأوليين. و هكذا نمت أداة آلية تجاوز هذا النقص أو إرضائه، ألا و هي تطوير نمو الحاجة الإستطيقية في عقل الإنسان. و هكذا تطور الموقف الإستطيقي في وعي الإنسان في سيرورات تعامله مع المُصنَّعات، في رؤيتها و تصنيعها و في تشغيلها في إرضاء حاجاته الأخرى. فابتكر الدماغ آلية لنفسه و طورها و وظفها في تحميل المُصنَّعات التنوع الشكلي. إذن، الإستطيقية هي موقف فكري نحو التعامل مع المُصنَّعات، للتخلص من رتابة تكرار التعامل مع المُصنَّعات، و ملل الوجود ذاته.

و لكن تحقيق هذا التنوع من غير ضوابط يؤدي إلى استحداث الفوضى في شكلية المُصنَّعات، و تبعاً لذلك فوضى في معيش الإنسان. و هكذا مع اكتشاف منحى التنوع و تحقيقه في شكلية المُصنَّعات، كان لا بد أن يقف على ضوابط تتحكم في ضبط التنوع، ليست بالضرورة مستورثة كحاجة واضحة في بيولوجية الإنسان، و إنما يمتلكها أكثر حدسية من معرفة تلقائية. و قد نما هذا الحدس مع مواجهة حل مسألة التناقض بين التنوع و استنفاد الطاقة، و وجد الحل على صعيدين:

أولاً، استنفاد الحد الأدنى المناسب من الطاقة لتحقيق شكلية للمُصنَّع، الذي يؤمن أداء بالمستوى المناسب، لنوع الحاجة التي يتعين إرضاؤها؛ أي تحقيق التعامل المبتمل المناسب الذي يؤمن التوازن بين صفات المادة الخام و الطاقة المستنفدة.



و يؤلف هذا المنحى، أو هذه السلوكية، الضابط الأول في التعامل عند تصنيع المادة الخام.

و على الصعيد **الثاني**، حيث يفاعل المؤدي ضابط آخر حدسي، و هو الامتثال بالإبتمال القائم في جميع الشكليات الطبيعة، الجامدة و الحياتية، في شكليات النبات و الحيوان، و بخاصة في حركاتها. إن جميع شكليات الأشياء القائمة في الطبيعة، هي محصلة لحركة طبيعية تخضع إلى خصائص (Physical Properties of Matter) الثوابت (Natural Constants) في حركات عمياء، بيولوجية و ميكانيكية. لذا تتصف بالضرورة جميع محصلات الطبيعة بقدر من الإبتمال، فيصبح تعامل الإنسان مع كل شيء خارج دماغه، و قائم في البيئة التي يتعامل معها و في تماس معها و بقائه يستند عليها، تعامل مع شكليات و حركات قائمة في الطبيعة تتصف بقدر من صفة الإبتمال.

و لذا فهو في تماس دائم مع شكليات مبتملة. و هنا مصدر الحدس الطبيعي الذي يتمتع به الإنسان نحو شكليات الطبيعة الجامدة و الحية. بمعنى، يؤدي حدس الحس بإبتمالية الشكليات الطبيعية إلى اقتران أنماطها، سواء أكان واعياً أم لا واعياً، مع الشكليات التي يستحدثها و يحملها للمُصنَّع. و يمتد هذا الحدس عند تعامل توليد المُصنَّع، حينما تفاعل إرادة الفرد جدلية تفاعل المقررين، و يحمل في مخيلته في هذا التعامل حدساً حسياً لهذه الإبتماليات القائمة في الأشكال الطبيعية، واعياً إياها أم لا. و لأن الإبتمال في شكليات الطبيعة يخضع إلى ثوابت خصائصها، كما ذكرنا، فتتصف بأنماط واضحة متمثلة في التباسيات Ambiguity مركبة في شكليات التماثل و التوازن و الإيقاع و التناغم و نسب التناسب، و غيرها. و هي ضوابط للتكوين الشكلي يجابهها الفرد و يتعرض إليها في مختلف حركاته في الوجود اليومي. بمعنى أن تعامل الإنسان مع متطلبات الوجود ينبني على تعامل مع إبتمال قائم في الطبيعة.

و بقدر ما يحقق تعامل الفرد الإنسان من إبتمال في تصنيع المُصنَّع، و في تسخيره في إرضاء الحاجة، فسيكون، بالمقارنة مع الآخر، مطمئناً لقدرته على تأمين البقاء أكثر مقارنة بالذي عجز عن تحقيق تعامل مبتمل بالقدر ذاته. فيهيىء هذا التعامل الحس بالاطمئنان النفسي، بقدر ما يكون تحقق تعامل الإبتمال، و يكون واعياً الترابط بين تحقيق الإبتمال و تأمين البقاء، فظهر في الوعي الحس بنشوة الوجود. و مع نمو هذا الحس و نضوجه، و التأمل في الإبتمال الذي يحققه و الذي يقترن بذلك في شكليات الأشياء الطبيعية و حركاتها، ينمو و ينضج حدسه للإبتمال المُصنَّع و الطبيعي، و بهذا القدر أخذت تنمو و تنضج النشوة التي يحسها



حدسياً و يمارسها. و حينما أخذ يتأملها و يتفلسف فيها، أوجد لها وصفاً، و اصطلح عليها بالجمال و الكمال و الرشاقة و الأناقة. و بقدر ما يعجز الإنتاج عن تحقيق الإبتمال المناسب، يظهر للحس الإستطيقي أخرق و قبيحاً و فاسداً، و لذا يهمل و ينبذ. إن التعايش مع الفاسد، و استمراره، يفسد الحس الحدسي الإستطيقي للصفة الإبتمالية.

إن الحس بالإبتمال و بالجمال هو حدسي نوعي، غير قابل للقياس العددي، و لم يكن في وسع الإنسان حينما كان ينمو و ينمو معه هذا الحس، تلك القدرة على القياس العددي للثوابت القائمة في خصائص المادة. لقد استمر تعامله مع المادة بمثل تعامل الحيوان معها. كان تعاملاً يحقق إبتمالاً مناسباً و تبعاً لإمكانية البقاء. و بقدر ما عجز الحيوان عن ذلك زال و استبدل موقعه في البيئة بجنس آخر. و لكن الإنسان، بسبب قدرته على تأمين البعض من الفائض، أو بالقدر الذي كان يحققه، تهيأت له الفرصة ليحقق تعاملاً لا يتصف بالإبتمال المناسب من دون أن يتعرض الوجود إلى الزوال المباشر، إلا كحالة مقارنة مع الآخر.

إن إنتاج الإنسان يختلف جوهرياً عما يحققه الحيوان؛ إذ كلما تقدمت التقانة، ظهرت مكنة تحقيق الفائض في الإنتاج، فأخذ الإنسان يحقق الفائض بموقف واع، فتهيأت له الفرصة للراحة و اللهو و اللعب و السمر، في جزء كبير من الوقت خارج متطلبات الإنتاج. فسخر هذا الوجود خارج الإنتاج يمارس اللهو و التسلية فيه، و أضفى عليه سمات إستطيقية، و نمَّى حسه في نشوة الوجود.

إلا أنه مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهرت الزيادة الهائلة في الفائض، فتهيأت الفرصة لقلة من المجتمع لاحتكار هذا الفائض. فانقسم المجتمع بين الذين يتمتعون بفائض متزايد و معيش مترف، و في المقابل من يشكو العوز و معيش الكدح من دون الترف و اللهو. و لكن مع ظهور الإنتاج الصناعي، تفاقمت القدرة على تأمين الفائض في الإنتاج، فظهرت إمكانات لإنتاج لا يحقق الإبتمال المناسب. بمعنى توسعت سعة التفاوت بين الإنتاج المبتمل و الذي يفتقر إليه، من غير أن يعرض البقاء للخطر. أي ظهرت القدرة على البقاء فترة طويلة من دون أن يتعرض البقاء للزوال، ما زال يتمتع المجتمع بفائض مما يجعل الإنتاج يتجاوز ضروريات الإنتاج الطبيعي، حتى إن تفعل ضروريات المقارنة مع الآخر، أو يستنفد الفائض، فيعجز الإنتاج عن تأمين البقاء، بقدر ما هو لا مبتمل من الاستمرار بدورات لاحقة، فيهمل و يستبدل، أو يزول البقاء.

و هنا يكمن مصدر إهمال بعض المُصنَّعات و استبدالها بمُصنَّعات أكثر كفاءة من



حيث قدرات التصنيع و الأداء. كما هو مصدر ظهور المُصنَّعات المبتذلة، التي تفتقر إلى الحدس الحسي حيث يتصف نوعها بكونه خارج محور الإبتمال المناسب. و بتفاقم تصنيعها يؤدي إلى ظهور البيئة الملوثة، و هي الحالة التي ظهرت مع قدرات الإنتاج الصناعي حيث يحقق الفائض المتزايد و الذي يهيىء تصنيعاً خارج محور الإبتمال المناسب، و هو التلوث الحسي و البصري الذي تتعرض له البيئة المعمرة. إلا أن هذا لا يعني أن زيادة الفائض تسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و إخراج نوعه عن صفة الإبتمال. و إنما يعني أن القدرة على زيادة سريعة في تأمين الفائض، إضافة إلى متطلبات الإنتاج المعاصر كالتنوع و التغير السريع، تؤدي إلى انهيار إبتمالية الإنتاج أمام هذه المتطلبات، و بقدر ما لا تتهيأ الفرصة المناسبة لاستيعابها، و حينما يكون المجتمع غير مهيأ لهذه الصدمة الحضارية.

كان هذا وصفاً مختزلاً لدور الحاجة الإستطيقية في تركيب وعي الإنسان، و في الاستمتاع بالوجود و نشوته. و هو وجود يحقق وعياً مستمتعاً بقدر ما يبني تعامله على حدس حسي متوافق مع متطلبات الإبتمال المناسب عند تصنيع المُصنَّعات و التعامل معها في إرضاء الحاجة الإستطيقية. و في ما يلي نعرض، كذلك مختزلاً، لآليات إرضاء الحاجة الإستطيقية.

سابعاً: آليات إرضاء الحاجة الإستطيقية

ينبني تحقيق إرضاء الحاجة الإستطيقية على حركتين متباينتين: الحركة الأولى ابتكار التنوع، و الثانية ضبط التنوع:

١ ــ ابتكار التنوّع

يتحقق إرضاء الحاجة الإستطيقية عن طريق استحداث تصنيع ينوع المعالم المحملة على المُصنَّعات، بشرط أن تتوافق هذه المنوعات و تتداخل مع تنوع سلوكية المعيش، و تبعاً للموقف منها و في تصورها، ما يعني أن يستحدث تلق متوافق مع هذا التنوع، و بقدر ما يكون متوافقاً و مبتكراً يحمّل هذه المتنوعات معاني و قيماً جديدة تنوع المتنوعات ضمن المخيلة، و تهيىء لنفسها سلوكيات و طقوساً تمنحها حساً جديداً في متعة معيش متنوع. و عن طريق تحميل شكليات متنوعة لشكليات المُصنَّعات، و بقدر ما تكون هذه المتنوعات فعالة تتجاوز المخيلة المتكرر القائم في الوجود و الممل، أو تهمله. فتحفِز يقظة ذاتها، فتكسب و تضفي على المعيش نوبات من نشوة الوجود. و هناك طرق متعددة تقدم عليها المخيلة و تحقق التنوع، بمصنفات كما يلي:



أ ـ تنوع يحمل على معالم المُصنَّعات

و هي الزخرفة و التزيين، و استبدال المُصنَّع بآخر، أو استبدال طرز بأخرى.

ب ـ تنوع سلوكية الجمّاع (Collector)

تتمثل هذه السلوكية بهواية ولع جمع نوع معين من طراز أو مُصنَّع معين، كجمّاع السبح، و ساعات اليد. هنا التنوع يحصل في المخيلة أكثر من التعامل مع متنوعات الأشياء، لأن في هذا الجمع هناك تركيز على نوع لمُصنَّع معين، من غير أن تحصل مقارنات مع مصنَّعات أخرى؛ ما يعني أن التنوع يحصل في المخيلة و يدعم في توسع تراكم العيّنات من المُصنَّعات التي يتحقق جمعها. و هنا الموقف من المصنع يكون خارج الحاجتين الأخريين، و بخاصة النفعية و إلى حد ما الرمزية، ما يعني تركيز سلوكية التعامل على الاستمتاع.

ج ـ تنوع ضمن المخيلة حصراً

و يتمثل بالاستحواذ و الانبهار بالشيء، و الالتباس المركب؛ بمعنى أن تتحقق هذه الصفة من التنوع ضمن إرهاصات الدماغ من دون أن يتحقق تنوع حقيقي في معالم مادة مُصنَّع ما، أو تعدد المُصنَّعات. و يتمثل هذا الموقف الإستطيقي في الإدمان على التعامل مع مصنَّع معين، و في موقف مستحوذ منه. في هذا التعامل، يتولع الفرد بالشيء، و بقدر ما يحصل هذا، يتحقق التنوع في صور تتمخض في المخيلة، أي تتغير في المخيلة، أو أن المخيلة ترى تنوعاً في الشيء و لذا تستمر بالانجذاب إليه. ويتمثل هذا في الولع بشيء معين، **كمنحى** الجلوس على كرسي معين، أو شرب الشاي في قدح معين، أو ولع في زيارة مبنىً معين بهدف الاستمتاع بمعالمه. و ما الحب العاطفي، الحب الجنسي، إلا مظهر لهذا النوع من سلوكيات التعامل الإستطيقي.

د ـ تنوع خارج الوجود الدنيوي

تبتدع المخيلة داخل مخاضاتها صوراً لمعيش أو كيانات، وتبقى قائمة فيها. و هذه صور و تصورات، لا وجود لها في واقعية العالم المعيش. إنها تظهر لأنها تعبر عن نقص عام في العالم المعيش. و لذا تؤمن توقاً إلى تمنيات بدلاً من التنوع، من غير أن تتحدد بواقع الوجود، لا في الطاقة المستنفدة، وبتكرارها، و كمها، و لا بزمن تحقيقها، أو في إدامة الانتفاع منها، فتظهر صوراً متنوعة من دون أن يعرض التعامل معها، و هي في المخيلة، إلى استنفاد طاقة في عالم الوجود الحقيقي. و بما أنها صور متخيلة حرة من مقيدات متطلبات التعامل مع خصائص المادة، فلا يحددها سوى



قدرات المخيلة. و تتمثل ظاهرة هذه المخيلة بصور العالم الآخر، كوصف عالم الجنة في القرآن في القرن السابع، حيث يصف سلوكية العيش فيها و نوعية و كمية مجوداتها، و الغلو في تصور الاستمتاع اللا متناهي في الكم و التنوع. و تتمثل بصور جهنم كما نجدها في ملحمة «الكوميديا الإلهية» للشاعر الإيطالي دانتي آليغيري، بداية القرن الرابع عشر، و في بداية القرن السادس عشر وصف الرسام هيرونيوس بوش.

و تتمثل هذه الحاجة الإستطيقية المتضمنة في المخيلة بجمالية شكليات الإله و الذين يتمتعون بقدسية الوجود، كشكل إلهة الصيد ديانا (Diana)، و إلهة الحب فينوس (Venus)، و مريم العذراء و علي بن أبي طالب، حيث يظهر هؤلاء برسوم و منحوتات و بشكليات، تعبر عن تمايزهم الجمالي، و حسب المثال الجمالي لتلك الكلجريات. أي تتمتع هذه الآلهة و المقدسون بجمالية نموذجية للكمال بقدر ما تتصوره مخيلة الكلجرية[١١] المعينة. فيسخر هذا التخيل الإستطيقي بوظيفة تخفف ملل الوجود، و تمنحه متعة و معنى، كما تمنحه خلاصية في عالم مستمتع متنوع بدلاً من واقعيات العالم المعيش.

بكلمات أخرى، يتحقق هذا التنوع في المخيلة، في تصورات بديلة لواقعية الوجود الرتيب، للحياة بكاملها، فتخفف من ملل الوجود بعامة. كما إنها صور تغني الوجود بامتداده إلى عالم آخر تمتلكه المخيلة، و بخاصة أن تطور وعي الإنسان بوجود النفس بين الأشياء، الوعي بـ «الأنا» و ما يتضمن سبباً لوجوده، سوى ما تقدم عليه المخيلة و تبتدع له أسباباً و قيماً و مركزيات محلية و دنيوية و كونية.

هـ ـ النسق

لا يؤمن راحة الوجود و طمأنته بقدر ما يحقق التعامل مع شكلية مبتملة. و الشكل المنسق هو ذلك الشكل الذي يتصف بإبتمالية رفيعة، و بقدر ما يكون خالياً من التزيين و الزخرفة. و تنبني صفة النسق، و الحس بجماليته، على إبتمالية التعامل مع المادة، في اختيارها الوظيفة المعينة و في تقانة تحويل شكليتها إلى مُصنَّع. و قوى الانجذاب الإستطيقي للشكلية المتسقة تكمن في أن إبتماليتها هي التي تؤمن طمأنة الوجود عند التعامل مع المُصنَّع، و الاستمتاع في شكلية الإبتمال، و يتحقق التنوع في قدرة المخيلة على اكتشاف صفة الإبتمال التي تأصلت في عملية التصنيع.

---

(١١) حول مفهوم الكلجرية، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.



و ـ طقوس الاستمتاع بالوجود خارج ضروريات الإنتاج

الإنسان، من بين الحيوانات القليلة التي تستمتع بوجودها خارج ضروريات الإنتاج، أشبه بالدلفين (Dolphin) و البعام (Chimpanzee) و الكلاب الأليفة. فقد أقدم الإنسان و استحدث طقوس التسلية المتمثلة بالاحتفالات و المهرجانات و الأعياد، و التي يقطع بها متصلية (Continuum) زمن العمل و ضرورة تكرار سلوكياته. فينتقل إلى فترات زمنية يتحرر فيها من تلك الضروريات المتضمنة ضبط سلوكيات تقانات الإنتاج و تراتبيات (Social Stratifications) العلاقات الاجتماعية. بهذا يوازن الإنسان بين الوجود كضرورة لإدامة الجنس، و خارج رتابة المعيش اليومي المعتاد و المتكرر مقابل الوجود الحر كمتعة. و لذا بقدر ما تتحرر هموم المخيلة من ضروريات الإنتاج و العلاقات الاجتماعية، و تنطلق سلوكيات أفراد المجتمع و تتنوع، و تنفلت في احتفالات، يكون تحقق الذات طمأنة وظيفة الحاجة الإستطيقية. كما إنه بقدر ما ترتبط هذه الاحتفالات بالحاجتين الأخريين، و بخاصة الرمزية منها كالاحتفالات الجماعية الخاصة بالأديان و الالتزامات الفئوية كالإثنية، فيكون بهذا القدر قد أفرغت هذه الاحتفالات من وظيفتها الإستطيقية.

فتتقدم المجتمعات و تُصنّع مُصنّعات كأداة تسخرها في طقوس هذه الأعياد. و تتمثل هذه المُصنَّعات بعربات المهرجانات و الملابس و الأقنعة و القبعات و غيرها. و مجتمع الإنسان الذي يخلو من هذه الأعياد و مصنعاتها، أو حرم منها، يكون قد عطل من قدراته الإنسانية بالاستمتاع بطمأنة الحاجة الإستطيقية بقدر ما يكون نقل مناسباتها، أو مسخها، و تحويلها إلى ممارسات رمزية. إن الوظيفة الإستطيقية للأعياد و المهرجانات هي تهيئة سلوكيات و مُصنَّعات مكملة و موازية لرتابة و التزامات المعيش اليومي، و لذا، فإنها تنوع وعي معيش الوجود.

ز ـ ظهور التحفة الفنية

مع ظهور الفكر النهضوي بأوروبا، و عند تهيئة فائض متراكم في الإنتاج و في متناول فئات واسعة في المجتمع، طرأ تغير جذري على وظيفة المُصنَّع الإستطيقي. كان المُصنَّع في ما قبل عصر النهضة، يؤدي إطفاء الحاجات الثلاث معاً. لأن المعالم التي تسخر كمؤشرات لإرضاء الحاجات الثلاث تكون متداخلة و يحملها المُصنَّع في آن واحد، كما يواجهها كذلك المتلقي عند التعامل مع المُصنَّع. كان المُصنَّع، في المجتمع التقليدي ـ و المجتمع التقليدي المنبني على الإنتاج الزراعي قبل عصر النهضة و التشخص ـ قطعة عينية، و نادراً ما تتميز أو تتفرد عن غيرها من المصنعات. و إن تميزت، فتكون حالة خاصة، أو امتيازاً لمُصنَّعات تمتلكها و تستعملها و تتمتع بها نخبة



محددة في المجتمع. و حتى حين منحت قيمتها المميزة لم يجعل منها مُصنَّعاً يتفرد في إرضاء الحاجة الإستطيقية حصراً. فالمُصنَّع المميز يُصنَّع كأي مُصنَّع يُسخر لإرضاء الحاجات الثلاث في آن واحد.

و مع ظهور الفرد الفنان المتشخص، ظهرت إلى الوجود القطعة الفنية، المتميزة و الفريدة، و المُصنَّعة من قبله، فتظهر باسمه و بتوقيعه. و يتفرد الفنان المتشخص بحق الشهرة و السمعة لأنه كان من ابتكرها كقطعة فنية متفردة متميزة. فإنها تظهر مثلاً، كقطعة رسم أو نحت لا ترضي الحاجة الرمزية كالدينية و المقامية، و إن حصل هذا يكون عرضاً، لأن مهمتها الأساسية هي إرضاء الحاجة الإستطيقية خارج وظيفة المُصنَّع الأساسية. بمعنى أن عصر النهضة أحدث نقلة أساسية في موقف الإنسان من المُصنَّعات، و كيفية إرضائها حاجاته. و قد تمثل هذا الموقف في ظهور رسوم و نحوت أساطير كلاسيكية، تعتبر وثنية من قبل المجتمع النهضوي المسيحي، و تمثلت في رسوم الأشخاص و المناظر الطبيعية و الحيوانات. لا لغرض العبادة، و إنما لإرضاء الوعي الإستطيقي الذي أخذ يجد في هذه الشكليات و مواضعها متعة جديدة لم يسبق لها نظير إلا في العصر الكلاسيكي الإغريقي و الروماني، و في عصر دويلات الصونك (Sung Dynasty) في الصين، و بعض المنمنمات (Miniatures) الفارسية، إلا ما ندر.

و بهذه العلاقة بين الفنان المتشخص الرؤيوي و تفرده في العلاقة مع القطعة الفنية، أُبعد تدريجياً موقع المالك الذي أمر بصنعِها، من أي أهمية له في التاريخ. و أخذ هذا الأخير موقعاً ثانوياً بالنسبة لشهرة القطعة الفنية، و الفنان الذي حققها، سواء أكان المالك منظمة لاهوتية أم حاكماً.

إن الحرية التي اكتسبها الفنان الرؤيوي، تداخلت مع الحرية التي اكتسبتها نخب المجتمع، كالتجار و أصحاب الأموال و قادة نقابات الإنتاج و المفكرين و الباحثين في المعرفة و الفلسفة من هيمنة رجال اللاهوت على الفكر. و من هنا تحرر معها موضوع الرسوم و المنحوتات و غيرها من المُصنَّعات، و انتقلت من كونها تعبر عن متطلبات إيديولوجية لاهوتية محضة، فأخذت مناحي متعددة، منها التعبير عن هوية المقتني و عن متعة الوجود خارج متطلبات التصور اللاهوتي للوجود. فظهرت صور الأزهار، و الحدائق، و المناظر الطبيعية، و مناظر لحالات اجتماعية، و صور رجال السلطة و المال، كما تعبر عن جمالية بدن الإنسان بصيغته الذكورية و النسوية، و غيرها من مواضع كانت أوروبا افتقدتها منذ القرن الخامس، مع انهيار الإمبراطورية الرومانية.



و بهذا التغير الجذري في الموقع الجديد للمُصنَّع، للقطعة الفنية، أصبحت وظيفتها الإستطيقية، لا تخفيف الملل فحسب، في آنية التعامل معها، بل تخفيف الملل لكامل المعيش اليومي للفرد المتلقي. فأصبح مُصنَّعاً تقع وظيفته خارج متطلبات المعيش اليومي المعتادة، لأنها تسخر لإرضاء حاجة استمتاع الوجود عامة.

لقد أصبح التعامل مع هذه التحف الفنية يتحقق باستقلال عن المُصنَّعات التي ترضي الحاجات اليومية المعتادة. بكلمات أخرى، أصبح هذا المُصنَّع الفني المتفرد، أكان قطعة رسم أم عمارة، قطعة فريدة من نوعها، تواجه كامل معيش الفرد، و تظهر له كبديل عن المُصنَّعات الأخرى، متفردة في تكوينها الشكلي و تتميز في موقعها بين المُصنَّعات الأخرى، و هي متخصصة في إرضاء الحاجة الإستطيقية. كان هذا في أوروبا النهضوية و الصين. و لم يظهر منحى حرية المُصنَّع من الوظيفتين النفعية و الرمزية في العالم الإسلامي، إلا في بعض المنمنمات، و في الخط العربي منذ نهاية القرن الثامن عشر و بداية التاسع عشر، حيث ظهرت متنوعات لا تتضمن، أو تسعى لدلالة على فحوى النص، بل تهدف إلى التجربة و المتعة في التكوين الشكلي. فامتزجت الأحرف، و أوقعت الكلمة فوق الكلمة الأخرى، ما أصبح متعذراً قراءتها. ففقد الخط وظيفته النفعية و الرمزية، المعلوماتية و التقديسية. و أصبحت هذه الخطوط مجرد أشكال ترضي حدس الحس بنشوة التعامل حصراً ضمن حرية الاستمتاع بالوجود، أي نشوة الإستطيقية المجردة. و يمكن لنا أن نفهم مدى تجذرية هذا التغير نحو المُصنَّع، حينما نتذكر أنه لم يكن إطفاء الملل و تجاوز تكرار سلوكيات المعيش عن طريق استحداث معالم التنوع خارج المُصنَّعات، عدا تلك المسخرة لغرض الأعياد و المهرجانات. لقد نما إرضاء الحاجة الإستطيقية و تطور مع نمو و تطور شكليات المصنع الذي سخر لإرضاء الحاجات الثلاث في آن واحد، و ذلك في مختلف الصيغ التي ظهرت بها المجتمعات التي انبنت على الإنتاج الزراعي، عدا حالات خاصة أهمها ممارسة الرسم المقترن بالشعر من قبل بعض الفنانين الصينيين الذين عزلوا استمتاعهم في الوجود عن هموم المجتمع، و عن الحاجات الأخرى.

إلا أنه مع ظهور عصر النهضة، استحدثت مُصنَّعات مُتخصصة في إطفاء الحاجة الإستطيقية، خارج متطلبات المعيش اليومي، لإرضاء الحاجة الإستطيقية متوازياً مع تعامل المعيش اليومي، فيكون إرضاء الحاجة الإستطيقية مكملاً للمعيش اليومي و خارجه. بمعنى، أصبح من الممكن إرضاء الحاجة الإستطيقية باستقلال عن قيمة و أهمية الحاجتين الأولين. فاستحدثت القطعة الفنية، كالرسم و النحت و السيراميك التي أفرغت، إلى حد كبير، كمُصنَّع، من وظيفة إرضاء متطلبات الحاجة النفعية.



ثامناً: ضبط التنوع

و لكن تلهف المخيلة و توقها إلى التنوع، قد ينفلت و ينتقل من تنوع متوازن إلى فوضى توهن المخيلة ذاتها. لذا، يتعين أن يضبط التنوع في تكوين شكلي مؤطر ضمن صفة الإبتمال. و يتحقق هذا بحسب الضوابط التالية:

١ ـ إخضاع التنوع المحمل على معالم المُصنَّع

و ضمنها، سواء أكان تزيناً أم زخرفة، إلى ضبط تكويني. أي يتعين أن ينظم التنوع في أنماط بصرية بحيث يسهل استيعابها من قبل المخيلة. بمعنى أن شرط الضبط أن لا يؤدي التنوع إلى أرباك الفكر، أو أن وظيفة التنميط هي ضبط فوضى التنوع. هذا ما يجعل سيرورة التعامل مع المنوع لا يستنفد طاقة فكرية لا مبررة، أو يهدر طاقة فكرية خارج الكم المبتمل المناسب منها عند التعامل الحسي البصري. و بهذا التنظيم تتهيأ رؤية متعة لواقعية التعامل مع المُصنَّعات. فالهدف من التنوع لا يكمن فيه، و إنما في نشوة الوجود، أي خارجه في المخيلة، و هو راحة هذه المخيلة من الملل، و منحها مجالاً لنشوة الوجود.

٢ ـ أهم أدوات التنوع هو الالتباس المركب

و ينبني هذا التنوع على نمط ضمني، و ليس واضح المعالم، فيؤلف حالتين لعرض المعنى و الرؤية، و يترك لتعامل المتلقي الوصول إلى أولها و أكثرها وضوحاً. غير أن ما يصل إلى المتلقي، في مخيلته، و يحل الالتباس النمط الأول، و تصبح الصورة واضحة، و يظهر في هذا الوضوح التباس آخر على صعيد أعلى في تسلسل الالتباس النمطي، أو أعمق في المعنى. و بقدر ما يكون تركيب القطعة يضم معاني أكثر، سيضطر المتلقي في تفعيل المخيلة إلى الانتقال من نمط إلى نمط. و هكذا يكون تركيب التكوين البصري للقطع الفنية المتميزة، أي بقدر ما يتمكن الفنان من جذب المتلقي و نقله في سيرورة متعاقبة في اكتشاف الأنماط، بهذا القدر ستحمل القطعة معاني أعمق في التعبير عن مخيلة الإنسان و همومه في طمأنة الحاجات الثلاث.

غير أنه في هذه السيرورة، قد ينزلق الفنان الرؤيوي في الغموض. و حينما يتضمن الالتباس معنيين يتعين على المخيلة الوصول إليهما، و الاستمتاع في سيرورة الوصول اليهما. إن الغموض لا يؤلف سيرورة للمخيلة و إنما يربكها و يؤدي إلى عجزها عن تعامل مجد مع الوجود. لذا، بقدر ما يكون الالتباس أحد التكوينات البصرية في إرضاء الحاجة الإستطيقية، فإن الغموض يفسد قدرة إرضائها. لذا،



يتعين على الفنان أن يعطل سيرورة الالتباس قبل أن تنزلق في متاهة الغموض. و بمعنى أن الفنان المتميز يحقق حداً فاصلاً، أو يعي موقع الحد الفاصل بين قدراته الإبداعية و يحقق تعاقب الالتباس في تركيب هو ذاته نمطي، بشرط أن يعطله قبل أن ينزلق في متاهة الغموض. يؤدي الغموض إلى أرباك الوعي و لذا يبطل هدف إرضاء الحاجة الإستطيقية، و ينقل الوجود إلى حالة الكآبة.

تاسعاً: المعرفة و القيم في الدورة الإنتاجية

لكي يتمكن الإنسان من تحقيق إطفاء الحاجة بمختلف أصنافها، لا بد هناك من معرفة و قيم فعالة تنظم و تحرك سيرورات التعامل مع المادة الخام. كانت هذه فرضية المسلمة السادسة في تكوين مفهوم بنيوية العمارة. إذ يسخر الفرد هذه المعرفة و القيم في سيرورات التعامل عند مواجهة متطلبات الحاجة، و بالتالي توليد المُصنَّع، و هذا في مختلف مراحل الإنتاج: الرؤيوية و التصنيع و التلقي.

و بما أن هناك ثلاثة أصناف من الحاجة، فتبعاً لذلك هناك ثلاثة أنواع من المعرفة و القيم، يتعلق كل منها بصنف من الحاجة. و بما أن الدورة الإنتاجية تتضمن أربع مراحل متميزة في وظائف تهيئة أداة إرضاء الحاجة، المُصنَّع، إذن هناك أربعة أنواع من المعرفة والقيم لكل من هذه المراحل. هذا ما يجعل بنيوية العمارة تتضمن مركباً متنوعاً من صيغ المعرفة و القيم في الدورة الإنتاجية المعينة. هذا إضافة إلى العواطف و النزوات، و غيرها من الحالات النفسية التي تتداخل مع هذه الأصناف من المعرفة و القيم. إن إدراك وجود هذه الأصناف من القيم و المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية سيؤهلنا إلى تجاوز الموقف المبسط، لواقعية بنيوية العمارة.

عاشراً: الاختصاص

تدل الأبحاث الأنثروبولوجية[١٢] المعاصرة، على أنه منذ أن أقدم الإنسان، الإنسان الحديث (Homo sapient)، و أخذ يحقق الدورة الإنتاجية، حقق منذ البدء بعض الاختصاص البدائي فيما بين أفراد المجتمع. بمعنى أنه تحقق توزيع للعمل منذ البدء في تكوين مجتمع الإنسان الحديث، فأخذت الدورة منذ البدء تتحقق، في بعض الحالات، من قبل أكثر من فرد واحد، و في أدوار متعاقبة. و ما أن تقدمت

---

(١٢) علم الإنسان (Anthropology): يبحث في أصل الجنس البشري و تطوره و أعراقه و عاداته و معتقداته.



التقانة، و تمكن الإنسان من إنتاج الفائض، عم الاختصاص و تركب، و توسعت الفروق بين أدوار الأفراد ضمن مرحلة الدورة الإنتاجية، و بهذا أصبح لكل من المراحل الإنتاجية الأربع فرد مؤدٍ واحد أو أكثر. يتبين من هذا أن للمؤدي أربعة أصناف، أو أربع وظائف متميزة أحياناً، و أحياناً أخرى متداخلة، ضمن الدورة الإنتاجية، و هي: المؤدي الرؤيوي، و المؤدي المصنِّع، و المؤدي المتلقي و مؤدي التغذية الاسترجاعية. فتصبح الدورة الإنتاجية في المفهوم البنيوي، سيرورات لعلاقات متعاقبة من أربع مراحل، و هذا لمختلف عهود تطور إنتاج الإنسان و الحضارات التي حققها. كما ظهرت، في كل من هذه المراحل الأربع، اختصاصات جزئية متعددة، و أحياناً مركبة، في تعاقب وتداخل في الوظائف، على قدر ما رُكِّبت و تعقدت الوظائف الإنتاجية. كان هذا طرحاً موجزاً لنظرية بنيوية العمارة التي طرحتها في كتابي المشار إليه، و عرضاً للمسلمات الست التي تؤلف المرجعية الأساسية التي اعتمدتها.

حادي عشر: سيميائية Semiotics بنيوية العمارة

١ ـ السيميائيات الأخرى، غير العمارة

السيميائية هي علم دراسة المؤشرات التي تنقل المعلومات و حسية العواطف و النزوات من المرسِل إلى المرسَل إليه عن طريق وسائط كاللغة و العمارة و الرسم و الرقص و الغناء و إشارات سلوكيات مختلف صيغ الطقوس اللاهوتية و التسلية و الرسمانية[١٣]، و غيرها من الممارسات التي يحققها الفرد الإنسان، و عن طريقها و بسببها يتكون مجتمع البشر.

يتحقق إيصال الفكرة في اللغة، مثلاً، من موقع تكوينها في دماغ المرسِل، إلى موقع تسلمها في دماغ المرسَل إليه، و ستكون في موقعها النهائي هذا كذلك كياناً غير ملموس، في دماغ المرسَل إليه. و هكذا تبدأ الفكرة ككيان غير ملموس في دماغ المرسِل، و تنتهي كياناً غير ملموس في دماغ المرسَل إليه. بمعنى لا تؤلف المادة الواصلة، الصوت، كياناً مادياً دائماً في الوجود، بل هو كيان يزول من الوجود في آنية الإيصال. و لأن المادة الواصلة، الصوت، تزول في آنية الإيصال، فهذا يعني أنه لا يمكن تكرار الإيصال إلى المرسَل إليه، أو تحقيق الإيصال في زمن لاحق و لمرسَل إليه آخر، لأن مادة الإيصال زائلة و هي ذبذبات صوتية. و الإيصال هذا مشابه

---

(١٣) Formal رسماني، منهجي و متسم باحترام شديد لشكليات سلوكيات التعامل.



للرقص. تتكون فكرة حركة الرقص، و الراقص هنا المرسِل، في دماغ الراقص، فيقدم على ترجمتها في حركات بدنية. فيشاهدها المتلقي كحركة رقص و بذلك يأخذ دور المرسَل إليه المتلقي المشاهد. و ينتهي الإيصال في آنية انتهاء حركة الرقص. و هنا كذلك يحصل الإيصال من دماغ المرسِل، الراقص، إلى دماغ المرسَل إليه المشاهد. و يتعذر تكرار المشاهدة، كما هي الحالة مع الكلام، لأن واسطة الإيصال موجات الضياء، تزول في آنيات تحقيق الحركة. هذا النوع من الإيصال ينطبق على الكثير من علاقات الحوار بين أفراد مجتمع البشر، و التي تتمثل كذلك بالميم (Mime)، و الحركات المتنوعة التي يسخرها البشر في التعبير عن العواطف و الغضب و الاستحسان و الرفض و القبول، و في مختلف الطقوس الرسمانية و الترفيهية و الدينية و غيرها.

تختلف كلياً العلاقة بين المرسِل و المرسَل إليه حينما تكون واسطة الإيصال مادة جامدة تشغل حيزاً في الوجود و يستمر وجودها في الزمن بعد حدث آنيات الإيصال. حيث يصبح بسبب مادية هذه الواسطة من الممكن تكرار الإيصال، إلى ما لا نهاية، و في مناسبات غير محددة، مازالت مادية الإيصال قائمة مع المؤشرات التي تحملها، و ما زال هناك من يريد أن ينتفع من الإيصال معها.

و هذا تماماً الفرق الجوهري بين الإيصال عن طريق الكلام و الرقص و الميم مقارنة مع الإيصال عن طريق المُصنَّعات كالعمارة و الأثاث و العربات و الرسم و النحت و الفخار و الخزف و الورق، و غيرها من مواد الإيصال الجامدة كالخشب و الحديد و الزجاج و الحجر. و هذا ما يجعل بنيوية سيميائية العمارة و المُصنَّعات تختلف جوهرياً عن بنيوية سيميائية الكلام و الأدب و الرقص و الغناء و غيرها. بمعنى، حينما نتكلم عن سيميائية الحوار في هذا البحث نقصد حصراً سيميائية المُصنَّعات.

إن الاتصال السيميائي ضمن بنيوية العمارة، و دلالات المعاني، و ظهورها و حركاتها و إيصالاتها ينتقل بسيرورات متعددة: من فكر إلى فكر، و من فكر إلى مادة جامدة، و من مادة جامدة إلى فكر، و هذا في توافق مع المراحل الأربع في الإنتاج. فالجدلية تصف الحركة، التفاعل، بين المادة و المادة، وبين الفكر و المادة. بينما وظيفة الحركة السيميائية ترجمة الفكرة إلى مادة، أي تحولها إلى معالم تحمل فكراً يتضمن المعلومات و القيم و الأولويات ضمن الدورة الإنتاجية. كما إنها تقوم بوظيفة فك مؤشرات هذه المعالم إلى فكر من قبل المتلقي، أي أنها تصف انسيابية حركة الفكرة و ظروف تعويقها أو تعطيل حركاتها.



٢ ـ سيميائية العمارة، حركة الإيصال

تتضمن سيميائية المُصنَّعات و استحداثها حركتين من الإيصال:

أ ـ الحركة الأولى

مشابهة لما هي في سيميائية الكلام، هنا تتعرض الفكرة إلى تطوير و تهذيب، فتتحول من حالتها النشوئية، الأولية، الغامضة أو الملتبسة و ما تزال في مخاض الدماغ. كما تتحقق هنا ترجمتها و صياغتها بصور قابلة للإيصال، أي من فكرة إلى كلمات أو صور أو معالم تحمل في الحركة الثانية على مُصنَّعات. و تحصل هذه الترجمة بقدر ما تقترن صورها بمعالم قائمة في المرجعية المشتركة، أو بصور مشابهة لما في هذه المرجعية. و بهذا الاقتران تأخذ هذه الصور قيماً و معانيَ مشابهة لتلك القائمة في هذه المرجعية. و بقدر ما تتشابه معها، تصبح صوراً قابلة لإيصالها للمرسَل إليه، هذا بقدر ما يشارك المرسِل بالقيم و المعاني القائمة في المرجعية المشتركة. إذ من دون اقتران هذه الصور أو تشابهها مع تلك القائمة في المرجعية المشتركة، سيتعذر قبولها من قبل المرسَل إليه و تفهمها. و تتحقق هذه الحركة الأولى داخل الدماغ. إن امتداد الصورة و تفاعلها مع المرجعية المشتركة لا يتضمن تماساً غير فكري، أي لا يمس و لا يفاعل مادة أو طاقة خارج الدماغ. و لأنها حركة غير ملموسة، تبقى حرة لتقوم بتعديل و تنضيج و توسيع الصورة في مخاض الدماغ، لأنها لا تستنفد طاقة و لا تتعامل مع مادة جامدة خارج الدماغ. مع ذلك، فإن امتداد الصورة إلى المرجعية المشتركة، و اقترانها بها، ينقل الصورة من كونها مخاضاً و بخاصة في دماغ المرسِل إلى صورة معممة.

ب ـ الحركة الثانية

تتحقق الحركة الثانية في تفاعل بين الدماغ و عالمه المادي الخارجي، يفاعل الدماغ الحركة، و لكن من خارجه و مع مادة جامدة. و لذا، فإنها حركة حرجة لأنها تكون في تماس مع مادة جامدة خارج الدماغ. و لأنه تعامل مع مادة جامدة، فسيؤدي ذلك إلى استنفاد طاقة فكرية و بدنية.

تحقق هذه الحركة معالم مادية ملموسة، و تحول الصورة إلى مادة تتصف بخصائص مستقلة عن الفكر، و لذا، تنقل الفكرة من حالتها الحرة، كما كان في الحركة الأولى، و تخضعها لتعامل محدد بمتطلبات خصائص المادة، و هي متطلبات مستقلة مطلقاً عن الفكر. و يتحقق في هذه الحركة تفاعل حقيقي بين طاقة الفرد المؤدي، الفكرية و البدنية، و مختلف صيغ الطاقات الأخرى الطبيعية التي يستخرجها و يسخرها في تعامله هذا، مع خصائص المادة. و بقدر ما تكون حركات التعامل



متوافقة مع متطلبات خصائص المادة، بعد ما يحصل تعامل مبتمل مناسب، و خلافاً لهذا سيحصل تعارض مع هذه الخصائص، و بهذا القدر سيكون التعامل أخرق و يتصف به.

و نفهم سيميائية هاتين الحركتين، إن لاحظنا:

- تؤلف هذه المراحل من الترجمة و سيرورات الحوار حالات متداخلة، لأنها ترجع، بالضرورة، إلى مرجعية مشتركة عامة. إذ من دون هذه العلاقة المتداخلة يتوقف الحوار، و تتوقف معه تنشئة البيئة المعمرة لدى مجتمع البشر.

- يتحقق الحوار في العمارة، و يتعاقب، ابتداء، بين المؤدي الرؤيوي والمؤدي المُصنّع، و هو حوار بين فكر و فكر. و تكون العلاقة في المرحلة اللاحقة بين المُصنّع و المادة، و هو إفعال فكر مع مادة جامدة، كما إنه حوار بين فكر المُصنّع و فكر الرؤيوي. و أخيراً، هناك حوار بين محصلة تفاعل فكر الرؤيوي و المُصنّع، و هي المعالم المحملة على المُصنّع، و فكر المتلقي. و يقترن مع هذا الإفعال تفاعل بين جسدية المُصنّع، كمادة جامدة و فكر المتلقي.

ثاني عشر: مصطلح الرمزية

نجد في أدب النقد و تاريخ العمارة استعمال مصطلح «رمز» بدلالتين مختلفتين، ما يربك المعنى، أو يجعله غير دقيق. و نقصد بمصطلح الرمز هنا كلمة Symbol، و قد استعملت هذه الكلمة في مجال الدراسات السيميائية بمفهوم دلالات الإشارة و المؤشرات و المعالم و الإيماءات. كما تستعمل بدلالة تمثيل Representation، فمثلاً، يقال: شكل القلب، أو رمز القلب يمثل أو يرمز إلى الحب، و اللون الأحمر يرمز أو يمثل الخطر و الحب و الدم و الثورة. نجد هنا استعمال مصطلحين للدلالة نفسها، أي أن الشيء/ الشكل يمثل مفهوماً أو قيمة.

و قد استخدم كلمة رمز الفيلسوف و الرياضي الأمريكي تشارلز بيرس (Charles Sanders Peirce) بدلالة العلاقة بين المؤشِّر و المؤشَر إليه حينما تتطلب هذه العلاقة وجود فاعل، في تركيب المعنى، أي من يربطهما.

كما يسخر مصطلح «رمز» ليدل على مقوم في تكون هوية الفرد. فمثلاً، علم الأمة يشير إلى جغرافية و كلجرية الأمة. بينما العلم في الوقت عينه، يعتبره البعض من أفراد الأمة، إضافة إلى دلالته الأولى كونه مقوماً في هويتهم. فتدل كلمة «رمز» على الشيء الذي يقترن بهوية المرء، أو يعبر عنها. و يعتبر هذا الفرد أن هذا الشكل أو الشيء مقوم في تكوين هويته.



و بسبب هذا الالتباس في المعاني المتعددة لكلمة «رمز»، فقد حدد المعنى ليشير إلى دلالة العلاقة بين الفرد و هويته حينما تتمدى هذه الدلالة بشكل مادي، أي مُصنَّع، و تقترن به. أي حينما يقرن تكوين الهوية بجسم بمُصنَّع معين، و يعتبر مقوماً في هوية الفرد، كما أشرنا إلى هذا في مثل علاقة هوية الفرد بعلم الأمة.

ثالث عشر : تفاعل الأقطاب الجدلي

في تنظير التفاعل الجدلي بين الأشياء، و في حركة تطور الظواهر و ظهور المستجدات، نجد أن مفهوم التفاعل ينبني و يحصل بين أضداد، فتظهر نتيجة له محصلة في كيان يختلف عن المتفاعلين. كما نجد أن تفاعل الأضداد يحصل بين قطبين متباينين أو متناقضين. لقد اعتمدت مفهوماً لبنيوية العمارة باعتباره تركيب حركة جدلية تنبني على التفاعل الحاصل بين الحاجة الاجتماعية و في المقابل التقانة الاجتماعية، باعتبارهما القطبين المتناقضين المتفاعلين. و لكن في سيرورة الدورة الإنتاجية، و تحريكها، هناك الفرد المؤدي، و هو الفرد الفاعل و المحرك لآلية التفاعل بين هذين القطبين، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. و لذا، أضفت لمفهوم الفاعل و التفاعل في الحركة الجدلية، مفهوم القطب الثالث لأعبر عن دور الفرد الذي هو الواسطة الفعلية و المحركة للطاقة المسخرة، الفكرية و البدنية و المادية، في تفعيل الحركة الجدلية. من غير هذا الوسيط الفاعل تبطل الدورة الإنتاجية، أي تتعطل حركة التفاعل و التعامل المتبادل و المتداخل المستقطبين. كذلك يبطل الهدف أصلاً من الإنتاج، لأن الإنتاج يُحرك من قبل الفرد، و يحفز أصلاً لصالح الفرد و من أجله. وهنا مصدر أهمية مفهوم القطب الثالث، و تبعاً لذلك مفهوم الأقطاب الثلاثة في التفاعل الجدلي. و بتجاوز مفهوم القطبين، و مفهوم التفاعل الجدلي المعتاد، تمكنت من وصف واقعية دور الفرد في الإنتاج، و هو وصف واقع دور الفكر، أي وعي الحاجة و المادة، و الذي يقوم بتحويلها من حالة الخام و توليد المحصلة، المُصنَّع الذي يوظف كأداة إرضاء الحاجة. فتتحقق الدورة الإنتاجية، و إرضاء الحاجة، و بهذا يؤمن بقاء الفرد و الجنس.

رابع عشر : الحوار في الدورة الإنتاجية

تتكون الدورة الإنتاجية من ثلاث مراحل. و بما أنه لا بد من طاقة مادية يحركها فكر، إذن، لا بد من أن هناك فكراً في كل مرحلة في الإنتاج يحركها. ما يعني أن هناك ثلاثة أصناف من الفكر لثلاثة أصناف من المؤدين. ما يعني أن هناك في سيرورة الدورة الإنتاجية صنفين من الحركة، **أولاً** حركة ضمن مخاض الدماغ، من دون تماس



مع المادة. و ثانياً حركة تفاعل الفكر مع خصائص المادة. و يفعل هذان الصنفان من الحركة في مختلف مراحل الإنتاج، كما يلي:

١ ـ المرحلة الرؤيوية

تتحقق الرؤية في هذه المرحلة. و الرؤية هي الصورة لشكلية المُصنَّع التي يفترضها الرؤيوي، أو يصل إليها و يعتبر أنها تمثل أداة مناسبة لإرضاء الحاجة، و ذلك بعد أن يفاعل المطلب الاجتماعي، الذي يتضمن مفهوم الحاجة، كما يفهمها، و كما هي قائمة في المرجعية المشتركة، و في التغذية الاسترجاعية التي وصلت له. و ذلك كدليل له ليكوّن صورة الحاجة. فيفاعل مفهوم الحاجة، كصورة لها في مخيلته، بكونها المستقطب الأول، مع التقانات القائمة في المرجعية المشتركة و/ أو المستحدثة من قبله كونها المستقطب الثاني. و بمحصلة هذا المخاض الفكري تستولد صورة أداة إرضاء الحاجة كمحصلة للتفاعل الجدلي بين هذين المستقطبين. و يحصل كل هذا في تفاعل جدلي ضمن مخاضات الدماغ، في تفاعل بين فكر المؤدي و الفكر القائم و المختزن في المرجعية المشتركة و الفكر المتضمن في التغذية الاسترجاعية.

٢ ـ مرحلة التصنيع

يتسلم المؤدي المُصنِّع صورة أداة الحاجة من المرحلة الرؤيوية، و يفاعلها بحركتين: **أولاً**، يفاعلها مع المعرفة التي يتمتع بها، و **ثانياً** مع المعرفة القائمة في المرجعية المشتركة، فيقدم على تطوير أو تعديل أو تحسين للصورة الواردة إليه. و ذلك ليوافقها مع متطلبات التصنيع.

و ما أن تكتمل هذه الصورة المعدلة في مخاض الدماغ، حتى يقدم على تفعيل الحركة الثانية حيث يفاعل المادة الخام. و بهذا الفِعال يحول شكلية المادة الخام إلى شكلية أداة إرضاء الحاجة، المُصنَّع. في هذه الحركة الثانية، يكون المؤدي المُصنِّع في تماس مع خصائص المادة الخام. و تنتقل الحركة من كونها مخاضاً داخل الدماغ إلى مخاض تفاعل خارجي مع شيء مادي. و هنا التفاعل يلاقي خصائص المادة، و هي مستقلة استقلالاً مطلقاً عن المعرفة و المخاضات التي يحققها الدماغ. و بقدر ما تكون سيرورة التفاعل مع المادة الخام متوافقة مع خصائص المادة، و بقدر ما تكون الشكلية المحصلة للمُصنَّع متوافقة مع متطلبات الحاجة، تكون مرحلة التصنيع قد تحققت بإبتمال مناسب. إذاً، يحصل في هذه المرحلة نوعان من الحركة، بين الفكر و المادة: **أولاً**، فكر يفاعل فكراً ضمن مخاض الدماغ، و **ثانياً**، فكر يمد قواه إلى خارج الدماغ، و يفاعل خصائص المادة في عالمه الخارجي.



٣ ــ مرحلة التلقي

يتقدم المؤدي المتلقي و يواجه المُصنَّع، كصورة في الدماغ، و يفاعلها مع المرجعية المشتركة. و بهذا التفاعل بين فكر المؤدي و الفكر القائم في المرجعية، يتمكن من التعرف على وظيفة المُصنَّع، و على كيفية التعامل معه بهدف إرضاء الحاجة. و من هنا يقدم على تسخير المُصنَّع في حركة واقعية لإرضاء الحاجة. و بهذه الحركة الفكرية مع المُصنَّع، يحقق المتلقي إرضاء الحاجة. و في آن يكتسب خبرة التعامل مع المُصنَّع، كما يكتسب خبرة جدوى شكلية المُصنَّع في إرضاء الحاجة. و بهذا التفاعل، بين فكر المؤدي المتلقي و بدن المُصنَّع لا يحدث تغير في شكلية مادة المُصنَّع سوى ما يحدث بسبب بلى و تمزق و تدهور محصلة للتفاعل مع مادة المُصنَّع. إنه تعامل يتكرر، من قبل المتلقي نفسه أو غيره، و في ظروف تعامل مشابهة أو متغيرة.

و حينما كانت الحركة الأولى، في هذه المرحلة، هي تفاعل الفكر مع الصورة، أي ضمن مخاض الدماغ، كانت الحركة الثانية تُفاعل الفكر مع مادة المُصنَّع، أي تفاعل امتداد الفكر إلى الخارج و مفاعلة المادة. و لكن التفاعل هنا لا يغير حالة المادة، و إنما يفاعلها كصورة، أو ككيان مادي قائم، أكمل تصنيعه في المرحلة السابقة، و أصبح جاهزاً لأداء الوظيفة المخصصة له، سوى ما أشرنا إليه من بلى.

٤ ــ مرحلة تهيئة و إيصال التغذية الاسترجاعية

و ما أن تنتهي هاتان الحركتان من مرحلة التلقي، و يتحقق إرضاء الحاجة، من خلالهما، حتى يكون المؤدي المتلقي قد كون موقفاً فكرياً، من كفاءة و صلاحية المصنع، كمحصلة لتجربة تعامل إرضاء الحاجة. فيتهيأ موقف فكري يتضمن قيمة و جدوى شكلية المُصنَّع في إرضاء الحاجة، بالنسبة إلى هذا المتلقي. و يكون بهذه الحركة: **أولاً**، قد أقدم الفكر على تجربة التعرف إلى كفاءة المُصنَّع، و يكون **ثانياً**، قيم الفكر هذه التجربة، و تبعاً لذلك قيم جدوى أداء المُصنَّع. و من هنا يقدم على حركة ثانية هي إيصال محصلة التقييم إلى المرحلة الرؤيوية كتغذية استرجاعية. و بهذا تنتهي الدورة الإنتاجية.

خامس عشر: خصائص المادة و صفاتها Properties and Characteristics

يؤلف المؤدي الفاعل في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، كفكر و بدن، المحرك الحقيقي، و في آن المزود الحقيق بالطاقة لإفعال الحركة البدنية، سواء بطاقة بدنه مباشرة أو عن طريق تسخير طاقات خارجية حيوانية و طبيعية. إن سبب الإنتاج يُحرَّك أصلاً من قبل الفكر، و يحفز لصالحه و من أجل إرضاء حاجته. إلا أن حركة



الفكر في الدورة الإنتاجية ليست متعددة فحسب، كما بينا في الفقرة السابقة، بل كذلك مركبة. و يرجع سبب تركيب الحركة إلى علاقة الفكر بعالمه الخارجي، أو إلى كيفية تفهم الفكر لعالمه، و كيفية اكتساب المعرفة، و ما هي وظائفها في تأمين إدامته و بقائه.

فللمادة خصائص تنبني على الثوابت في الطبيعة، و لذا فهي قائمة غير قابلة للتغير، و باستقلال مطلق عن فكر الإنسان، في كل مكان و زمان. إلا أن فكر الإنسان المتفاعل معها لم يظهر للوجود، و يتطور بهدف التعرف على واقعية خصائصها، و إنما بهدف اكتساب معرفة تؤمن له البقاء، فالدماغ ليس بالضرورة يعرف واقعية خصائص المادة، و لم يتطور و ينمُ لهذا الغرض. و إنما ظهر ليقوم ضمن مخاضات الفكر الداخلية بتنظيم مفاهيم و أنماط صور لموجودات عالمه الخارجي، سهلة و سريعة الإدراك، ليتمكن من تعامل يؤمن هذا البقاء. فيتمكن عن طريقها من مواجهة متطلبات البيئة الشديدة التنوع إلى حد الفوضى اللا متناهية، و إلا لما تمكن الدماغ من التعامل مع البيئة من دون تبسيط الواقع بقدر ما يتطلب ذلك تعاملاً مناسباً معه، أو لعجز عن تحقيق تعامل مجد، فتحبط قدرته على تأمين البقاء.

إن الشكليات و أنماطها التي يتعامل معها الفرد في عالمه الخارجي، كالأحجام و الشكليات الهندسية و الألوان و القياسات و الإيقاعات و التماثل و المنظور و الانسجام التي يشاهدها الفكر و يتعامل بموجبها مع عالمه الخارجي، ما هي إلا أنماط من بنيات عقله. فالدماغ هو الذي يقدم و ينظم شكليات الطبيعة. هذا لا يعني أنه لا توجد في الطبيعة قوانين و أنظمة، و إنما يعني أنه لم يظهر الدماغ إلى الوجود ليكتشف هذه القوانين، و إنما ظهر و أخذ ينظم صوراً و مفاهيم لها ليتمكن من التعامل المجدي معها. و بقدر ما يتوافق تعامله مع واقعيات خصائصها يكون تعامله، بهذا القدر، مبتملاً و مجدياً لتأمين الوجود. هذا لا يعني أن هناك تطابقاً بين المعرفة العملية و واقع الخصائص، و إنما بقدر ما يحصل توافق، يصبح التعامل مجدياً. و لا يعني أن يحصل بالضرورة إدراك مباشر لهذا التوافق، بل يتطلب بالضرورة تحقيق إدراك مجد و توافق تصادفي أو حدسي لواقع الخصائص. إن هدف المعرفة البيولوجي الغريزي الطبيعي هو تحقيق تعامل عملي مجد يؤمن بقاء الفرد، و بالتالي الجنس.

إن آلية تحقيق هذه المعرفة العملية هي التجربة الفعلية في تماس حقيقي مع خصائص المادة، إضافة إلى حدس الفكر لمتطلبات خصائصها، و الذي ينبني كذلك على التجربة. إذن الصورة في دماغ الإنسان ليست خصائص المادة، و إنما صفاتها.



وهذه هي الأنماط و التنظيمات التي يفرضها العقل على واقع خصائص المادة ليتمكن من تفهم لها سهل و سريع. إذن، حينما تكون خصائص المادة هي الواقع لكيانها، فإن الصفات هي صور هذه الخصائص كما تنظمها المخيلة. و في أحسن حالات معرفة خصائص المادة، أن تكون المعرفة محصلة لتجربة موضوعية، و أن تنبني على موقف من الوجود ذاتي.

فقط مع التطور العلمي المعاصر أخذت المعرفة منحى تسعى فيه كهدف لمعرفة واقع خصائص المادة، و أخذت تعتمد المعرفة التجريبية القاسية. فمثلاً، كانت المعرفة التقليدية التجريبية للتعامل مع الحرارة تتصف بكونها: حاراً و بارداً و فاتراً. و مع تطور المعرفة العلمية القياسية أصبحت الحرارة تعني الطاقة في الشيء بسبب حركة الجزيئات Molecules القائمة فيه، و قياس درجتها يعني سرعة هذه الجزيئات المتحركة. و قد نظمت مع تطور المعرفة بثلاثة مقاييس: فارنهايتي Fahrenheit و سلسيوسي/ مئوي Centigrade و كلفيني(١٤).

كما إن صور الألوان، كمثال ثان، هي صفات يحسها الإنسان بين القليل من الحيوانات. و خصائصها هي عبارة عن موجات الكترومغنطيسية Electromagnetic في واقع الوجود، فينظمها الدماغ فتأخذ بالنسبة إليه صفات الألوان. و أطول ما يحس منها يكون بالنسبة إليه اللون الأحمر، و أقصرها اللون الأزرق و البنفسجي، و عند تقاطع المرئية منها يحسها و تأخذ صفة اللون الأبيض.

و مع بيان الفرق بين الخصائص و الصفات، نقف على ازدواجية التعامل مع المادة. و واقع هذه الازدواجية هوكما يلي: يتعامل الفرد، كفكر، مع المادة، كما يتصور و يفترض طبيعة خصائصها، و كما يتصور تأثير تعامله فيها. و في هذا التعامل تكون المعرفة تصوراً لخصائص المادة، لا خصائص المادة كما هي على حقيقتها، لأن تصور الفرد المؤدي، في هذا التعامل، يكون قد امتزج بتصورات ذاتية، و تنميط تنظيمي لها، مع أوهام و أمزجة، تؤلف بردميات Paradigm معرفية جامعة، كنظام معرفي.

و لذا، فإن الفرد عندما يتعامل مع خصائص المادة، فإنه كفكر يتعامل، لا مع واقعية خصائصها كما هي، و إنما كما يتصورها كصفات. خصائص المادة، إذن، هي قائمة باستقلال تام عن تصورات فكر المؤدي، في وجودها، و عند التعامل معها. مع ذلك، فلا بدَّ هناك من تداخل واع، أو غير واع، بين الصفات كما

---

(١٤) (Kelvin) ميزان الحرارة المطلقة، و تعادل درجة الصفر فيه ـ ٢٧٣,١٦ .



يتصورها المؤدي، و واقعية الخصائص. فالفكر يتعامل، بوعي، مع الصفات كما يتصورها، بينما في الواقع لا يتعامل المؤدي إلاّ مع الخصائص في واقعها. لأن الخصائص تُخضِع التعامل لمتطلباتها. و بقدر ما هناك من تباين بين واقع خصائص المادة، و في المقابل صفاتها كما هي في المعرفة، بهذا القدر يعجز التعامل عن تحقيق الإبتمال.

المهم، يصبح التعامل مجدياً، بقدر ما هناك من توافق بين تصور الصفات و التعامل مع واقعية الخصائص. و من جهة أخرى، ليس بالضرورة أن يكون هذا التداخل مدرَكاً من قبل فكر المؤدي. لأن ما يهم المؤدي، و بخاصة قبل ظهور المعرفة العلمية التجريبية القياسية، هو جدوى التعامل، و ليس التطابق بين مفهوم الفرد للصفات مع واقعية الخصائص. إن مفهوم التباين بين خصائص المادة و صفاتها في العقل ما هو إلا مفهوم حديث ظهر مع فلسفة العلم المعاصر. فوعي الفرد هذا التوافق، في الإنتاج الحرفي التقليدي كان تجريبياً و حدسياً.

لقد كان بهذا القدر من الحدس الواقعي يتحقق تعامل مجد، أي تصبح محصلات الإنتاج مجدية بقدر ما هناك من توافق ظاهري، و مخفي عن الفكر، بين التعامل و واقعية الخصائص. إذ من دون هذا التوافق، تبطل جدوى الإنتاج و تُعطل. و بقدر ما يضيف الفكر للمعرفية الإنتاجية كما هي في المخيلة، مفاهيم سحرية، و توسلات إلهية، فهذه إضافات تستهلك طاقة بدنية و فكرية ذات جدوى حقيقية. و إذا ما كان كم هذه الإضافات بدرجة يستهلك طاقات تفوق ما فيه من طاقات إضافية في الإنتاج المقارن، عند ذاك يفسد الإنتاج و يعجز عن تحقيق الصفة الإبتمالية.

لقد أخذ هذا التوافق يقترب في الإنتاج المعاصر، بقدر تطور المعرفة العلمية التجريبية القياسية. مع ذلك، يبقى التباين قائماً بين معرفة الخصائص و تصوراتها كصفات، مهما تطورت المعرفة العلمية و القياسية؛ هذا صحيح إلى أن يتحقق التعرف على خصائص المادة تعرفاً كاملاً مطلقاً، إذا كان ذلك ممكناً.

سادس عشر : تلوث البيئة المعمّرة

و لكي نفهم مسببات تلوث العمارة و تبلدها يتعين أن نرجع إلى العلاقة بين خصائص المادة و صفاتها المعرَّفة، كما علاقة هذه المعرفة مع تحقيق الإبتمال. الشكل، في مفهوم بنيوية العمارة هو محصلة للتفاعل الجدلي بين الأقطاب المقررة، و هي الحاجة الاجتماعية و التقانة الاجتماعية، و الفرد المؤدي؛ أي يتعين أن نفهم الشكل



بأنه بالضرورة محصلة لهذا التفاعل الجدلي. فكلما يتغير مقوّم في أحد الأقطاب، تتغير المحصلة، أي الشكل. و إن لم يقدم المؤدي الرؤيوي و يغير الشكل ليتوافق مع المتغيرات في المقررات، يكون قد أقحم شكلاً سابقاً على المتطلبات الضرورية للمحصلة اللاحقة. بمعنى أنه يكون قد أفسد التفاعل الجدلي، و شوه الشكلية التي كانت ستتولد بسبب التغير الحاصل في أحد المقومات. الممارس المؤدي الرؤيوي و المُصنّع، حرفياً أو مُصنّعاً مُمكنناً، يتلمس المادة مباشرة، و يحس و يعي متطلبات خصائصها، بالحدس أو المعرفة الفيزيوكيميائية الميكرية، و يعي أن لكل مادة خصائصها، و لذا، تفرض بالضرورة تعاملاً يتوافق معها، أي تفرض توافق استراتيجيات سيرورات التصنيع معها. و بقدر ما يتحقق تفاعل مناقض لهذه المتطلبات يخرج عن صفة الإبتمال و يفسد الشكل. إذ يفترض الإنتاج المبتمل تطابقاً مناسباً بين متطلبات خصائص المادة و سيرورات الإنتاج.

هذا لا يعني أنه لا يمكن تسخير شكل قديم و تقليدي في توليد شكل جديد كمحصلة لتفاعل جديد. بل يعني أنه، عندما تتغير المقومات، لا بد أن تتم إعادة ترجمة الشكل القديم ليتوافق مع متطلبات المقومات الجديدة. و إلا، من غير هذا التكييف للشكل القديم تُفسد جدلية توليد الشكل الجديد.

فمثلاً، أقدم الإنتاج الصناعي، لأسباب سوقية، كما بسبب انهيار في ذوق المجتمع اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر في إنكلترا، فأقحم أشكالاً غريبة على مواد تختلف خصائصها، أو سخرت تقانات ممكننة لتصنيع شكليات تقليدية كانت صُنعت أصلاً بطرق يدوية حرفية. بهذا أُقحمت تقانة غريبة على الشكلية، و في آن، أُقحمت أشكال غريبة على التقانة، فزيف الإنتاج، و في كلتا الحالتين، أفسدت المتطلبات الجدلية لبنيوية التصنيع.

كانت نتائج زيف التصنيع هذا قد لوثت شكلية المُصنَّعات، و بالتالي تلوث البيئة المعمرة. و ما التلوث المعماري المنتشر، و المعمم في مختلف أرجاء العالم، إلا نتائج لهذا الإقحام الشكلي الفاسد. و بين أهم أسباب انتشار هذا التلوث، جهل المؤدين المُصنِّعين و المصممين و المتلقين، العلاقة الجدلية البنيوية بين المادة و الشكليات المتوافقة مع خصائصها، جهلاً معرفياً و حدسياً. و قد عم هذا الجهل، لا بين الطبقات العامة فحسب، بل كذلك بين غالب المتعلمين و بينهم المعمار الأكاديمي. و بقدر ما يعم هذا الجهل قادة المجتمع، كرجال السلطة و اللاهوت و التجارة مثلاً، يعم انتشار التلوث و يتفاقم، و بهذا القدر يفسد الذوق عامة.



سابع عشر : السبريانية

السبريانية Cybernetics[١٥] ـ لقد أشرت إلى مفهوم السبريانية في كتاب : **بنيوية الفن و العمارة**، و بينت أنه مع ظهور المكننة، تعطل الكثير من العلاقات السبريانية في مرحلة التصنيع. و جاء في الكتاب، « . . . أنها ظاهرة مستحدثة، ظهرت في الإنتاج بسبب المكننة. و لذا، فإن اصطلاح السبريانية مفهوم يبين لنا إشكاليات انتقال التصنيع من الحرفي إلى الممكنن. و في الوقت عينه، انتقال العمارة من العمارة التقليدية الحرفية إلى عمارة المعمار النخبوي الأكاديمي. كما إنه مفهوم يبين مواقع إشكاليات الإنتاج الممكنن مقارناً بذلك الحرفي. و يشخص المسببات الفكرية و المادية لمقومات و آليات هذا الانتقال، الذي حصل أولاً في إنكلترا في منتصف القرن الماضي ثم عم مختلف أرجاء العالم بانتشار المكننة. يعالج هذا المفهوم العلاقة السبريانية ضمن الإنتاج، و عجز تفهم دورها فيه، يؤلف أحد المسببات الرئيسية للانهيار المعماري، و حصول تلوث البيئة المعمرة. و هذا بخاصة في العالم الثالث، حيث أصبحت ثقافة الفرد في مجال العمارة كما لو كانت معدومة، و ذلك بسبب الانتقال السريع بالإنتاج من الحرفي إلى الممكنن من غير أن يقترن هذا بتثقيف المجتمع و تدريبه على التعامل مع المكننة، و متطلباتها التقانية و المعرفية و الاجتماعية، و على كلجرية التعامل مع المكننة، و متطلباتها التقانية و الاجتماعية».

كنكستن، ٢٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٧

---

(١٥) السبريانية (Cybernetics) تعني علم الضبط.



الفصل الرابع

المعمار و المجتمع(*)

(*) في الأصل جزء من المحاضرة التي ألقيت في تونس في الملتقى الدولي حول الهندسة المعمارية بتاريخ ١٩ أيار/ مايو ١٩٩٧ و نشرت في مجلة **أبواب**. انظر: رفعة الجادرجي، «البعد الاجتماعي لما يبنى،

العدد ١٨ (خريف ١٩٩٨).



تمهيـد

يقترن ظهور المعمار المتخصص مع ظهور الحاجة إلى العمارة كمطلب اجتماعي. و بظهوره يظهر تقسيم العمل، أي، مع تطور الإنتاج، تظهر أدوار متعددة و متخصصة. تسعى كل من هذه الأدوار، إلى تأمين بقاء وجودها في المجتمع و استمراره، باعتبار أن كلاً منها يخص مصلحة فرد أو مجموعة من الأفراد. يؤدي توسع هذه الأدوار، و ظهور مجموعات منتفعة منه، إلى انتفاع المجتمع بعامة.

أدى تطور تنوع العمارة و أدوار المعمار إلى منح كل منها صفات جديدة متنوعة؛ ما أدى بدوره إلى تعمية ما كان سبب أصل ظهور الوظيفة الاجتماعية التي سببت ظهور العمارة و المعمار، و ما حقيقة أهميتها المادية و المعنوية في تكوين المجتمع. و يعني هذا أن مواجهة ظاهرة العمارة بحالتها الناضجة و المتشعبة، من قبل المعمار و المجتمع، و ابتعادها زمنياً عن ظروف نشوئها، و استغراقها في ممارسات تشعباتها، أدى إلى تعمية مسببات ظروف نشوئها و بالتالي وظيفتها.

لذا سيكون من المفيد أن نبين ما هي صفة وظيفة العمارة في تكوين المجتمع، و ما هو دور المعمار في هذا التكوين، باعتباره الفرد المتخصص في إرضاء وظيفة الحاجة للعمارة. و ما يهمنا في هذا البحث، هو دور المعمار كفكر في إرضاء الحاجة للعمارة و كيف يتعامل هذا الفكر مع المجتمع، في علاقات متبادلة.

أولاً: تكوين المجتمع و الفرد و الجماعة

يؤلف الفرد الوحدة الأساسية لتكوين المجتمع. و هذا يعني أن كل فرد له كيان جسدي و فكري، مادي و معنوي، يتفرد به. و عليه فهو، كفكر واعٍ وجوده، يسعى دوماً إلى تأمين معيش آمن و مريح و ممتع لنفسه.

لذا، يتميز تعامله مع عالمه المعيش، في شتى إفعالاته، بخصوصيته. إلاّ أن هذه العلاقة بين الفرد و المجتمع ليست أحادية. أي أنها لا تؤلف وحدة مستقلة، فهي،



لَبِنة متمازجة في تكوين المجتمع في الوقت عينه. لذا، فإن الترابط الاجتماعي و الانسجام بين الفرد و المجتمع، حالة متأصلة في التكوين الحياتي للإنسان. و قد عبر أرسطو عن هذا المفهوم بقوله إن «الإنسان حيوان اجتماعي»، لأن مختلف فعالياته تتحقق في بيئة اجتماعية و لا تنطلق قدرات ملكاته الإبداعية إلا في تفاعله ضمن التكوين الاجتماعي. يتضح مما تقدم وجود صفتين لتعامل الفرد مع عالمه الخارجي: الخصوصية، و هي المتطلبات التي يتفرد بها و تؤمن له مصالحه الخاصة. و في المقابل، يحمل الفرد طبيعياً منحى التعاون مع الآخر: العاطفة و الحس و الوئام و الاشتراك في العمل؛ أي وجود نفسية تؤمن التماسك الاجتماعي.

و هكذا من غير الصفة الأولى يفقد الفرد خصوصيته و بالتالي يفقد إنسانيته، و من غير الأخرى يفقد تماسكه الاجتماعي، و موقعه في إنسانيته. أي لولا هذا التضامن لما تحقق تكوين المجتمع البشري، أو تطور الإنسان الحديث. و لولا خصوصية الفرد، لما تنوع الإنتاج، و لما تنوع التعامل الاجتماعي، و لما تحقق التقدم الذي نشهده اليوم. يعني أن تكوين المجتمع، في الواقع ربط مقومات هوية الأفراد، و تذويتها[١] في مقومات تكوين المجموعات، أي ربط تلك الخصوصيات المشتركة مع كيان المجموعة و تداخلها فيها. بهذا تتحقق علاقات اجتماعية إيجابية ما دامت تؤمن تماسك أفراد الجماعة، و تؤمن، في الوقت عينه، خصوصية الفرد.

ثانياً: النقص في تكوين بيولوجية الفرد و ظهور الحاجة اللاغريزية

يولد الإنسان مع قدرة فكرية واسعة و لكنها من دون برمجة مستورثة يسخرها في التعامل مع بيئته لتأمين بقائه، كما هي عند الحيوانات الأخرى. أي لا يولد الفرد الإنسان مع الأداة التي تمكنه من تعامل مجد مع البيئة ليؤمن هذا البقاء، كالمخالب التي تسورثها بعض الحيوانات، مثلاً. لذا فالإنسان يولد مع نقص في برمجة التعامل مع البيئة، و نقص في الأداة التي تمكنه من هذا التعامل. و لكي يتمكن من البقاء، إذن، لا بدّ للفرد و للمجموعة من سد هذا النقص. يتحقق سد هذا النقص عن طريق استحداث المُصنَّعات، أي تحقيق الإنتاج.

إذن، يفترض التكوين الحياتي/ البيولوجي للإنسان، أن الإنتاج متأصل في كيانه. الإنتاج، هو تحويل المادة الخام إلى شكلية مناسبة و توظيفها كأداة لإرضاء متطلبات هذا النقص المتأصل الذي أشرنا إليه. و بهذا يكون الفرد قد ابتكر

---

(١) تذويت من فعل الذات الفاعلة.



المُصنَّعات التي تتمثل بالحرفيات و العمارة، كالدور و القصور و الأسوار و المخازن و المعامل و المعابد.

ثالثاً: توليد المُصنَّع و ظهور الإنتاج اللاغريزي

إن آلية تحقيق المُصنَّع للوجود هي تغيير حالة مادة خام، منتزعة من الطبيعة، عن طريق معرفة موروثة اجتماعياً و مكتسبة من خلال التعامل نفسه. و يتحقق هذا التعامل حينما تستقطب مقومات متعددة بثلاثة مقررات، هي:

١ ـ الفرد المؤدي

كالمعمار و الحرفي، و الفرد المتلقي المنتفع من المُصنَّع.

٢ ـ الحاجة الاجتماعية

أي إدراك صفة النقص و تحديده كمطلب يتعين إطفاؤه، ضمن ظروف و إمكانات المجتمع. يشمل المطلب الناحيتين المادية و الفكرية، بما في ذلك تأمين النواحي العاطفية و الهوية و المتعة.

٣ ـ التقانة الاجتماعية

و تتضمن مقوماتها: المادة الخام، معرفة خصائص المادة، سلوكية التعامل مع المادة، معرفة تحديد المطلب الاجتماعي و الموقف منه.

رابعاً: أصناف الحاجة الاجتماعية

و هي:

١ ـ الحاجة النفعية

و هي تأمين الحماية لجسدية الفرد ليتمكن من النمو، و إدامة هذا الجسد، و من ثم التكاثر، و بهذا يؤمن استمرار الدورة الحياتية الغريزية.

٢ ـ الحاجة الرمزية

إن وظيفة هذه الحاجة هي تأمين موقع معنوي للفرد بين الأشياء، الحية و الجامدة، الطبيعية و الاجتماعية، و مع الفرد الآخر و مع المجموعة. إن تحديد هذه الهوية مسألة فكرية، أي أنها علاقة تتمخض في الفكر، لذا فإنها علاقة غير ملموسة. و لكي يجعل الفكر منها علاقة واضحة، فإنّه يحول هذه العلاقة الضمنية Implicit،



للهوية غير الملموسة، إلى علاقة ملموسة و ظاهرة و معلنة، قائمة خارج الفكر. أي علاقة تقترن بشيء مادي ملموس، دائم نسبياً. و هكذا يستولد الفكر مُصنَّعات يوظفها كإشارات واضحة يستدل بها على متطلبات الهوية. فتكتسب هذه المُصنَّعات وظيفة مقوم في الهوية. و تتمثل هذه العلاقة مع المُصنَّعات كعلاقة الفرد بمعبد إيمانه، كالكنيسة و الجامع و المعابد عامة.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية

تحقق الحاجة الإستطيقية وظيفتين:

أولاً، استحداث التنويع في المعالم التي تحملها المُصنَّعات، و كذلك التنويع في سلوكية المعيش، و الموقف منها أو تصورها، و ذلك لتخفيف الملل.

ثانياً، تنظيم الرؤية للأشياء ليتمكن الفرد من إدراكها بسرعة، و بدون استنفاد طاقة كبيرة، و بهذا التنظيم تُهيَّأ رؤية عملية لواقعية وعي الوجود.

خامساً: الدورة الإنتاجية و دور الفرد فيها

يتحقق المُصنَّع و يظهر للوجود، في ثلاث مراحل، و تؤلف هذه بمجموعها الدورة الإنتاجية، وهي:

١ ـ الرؤيوية

تتضمن هذه المرحلة وظيفتين: **أولاً** تحديد الحاجة كمطلب يتعين إطفاؤه، و **ثانياً**، تهيئة استراتجية تصنيع المُصنَّع.

٢ ـ التصنيع

هنا تتفاعل استراتيجية التصنيع مع المادة الخام، أي يتفاعل الفكر مع المادة الجامدة، و بهذا يتحقق المُصنَّع للوجود.

٣ ـ التلقي

في هذه المرحلة يقدم الفرد المتلقي و يسخر المُصنع لإرضاء الحاجة.

سادساً: ظهور الاختصاص

تدل الأبحاث الأنسوية، الأنثروبولوجية، المعاصرة، على أنه، منذ أن أقدم الإنسان، الإنسان الحديث (Homo sapient)، و هو في المرحلة الحالية من تطوره



البيولوجي، على تصنيع «المُصنَّع الأول»، كان قد حقق بعض الاختصاص البدائي فيما بين أفراد المجتمع. أي أنه حقق توزيع العمل منذ البدء في تكوين مجتمع الإنسان. و بتقدم التقانة، و تمكن الإنسان من إنتاج الفائض، عم الاختصاص و تركب، و توسعت الفروق بين الأشخاص. و من هنا أصبح لكل من المراحل الإنتاجية فرد مؤدٍ واحد أو أكثر. يتبين من هذا أن المؤدين هم ثلاثة أصناف رئيسية في الدورة الإنتاجية:

١ ـ المؤدي الرؤيوي.

٢ ـ المؤدي المصنِّع.

٣ ـ المؤدي المتلقي.

كما ظهرت في كل من هذه المراحل الثلاث، اختصاصات جزئية متعددة، و مركبة، على قدر ما تركبت و تعقدت الوظائف الإنتاجية.

يمكن لنا مما تقدم أن نعرف العمارة و المعمار، في أي زمان و في أي مكان. فالعمارة في تعريفنا هي المُصنَّع الذي يؤمن مأوى أو مُغلّفاً بنائياً أو سياجاً يسد حاجة فرد أو مجموعة، و يكون المعمار في هذا التعريف، هو من يحقق العمارة للوجود. أي أنه المؤدي المتخصص في تهيئة الرؤيوية، أي بلورة مفهوم المطلب ثم تهيئة استراتيجية التصنيع. كما إنه المؤدي المُصنِّع الذي يسخر استراتيجية التصنيع، و يفاعل المادة الخام، فيحقق المُصنَّع للوجود.

سابعاً: سيميائية Semiotics المراحل الإنتاجية

كنا قد بينا أن الإنتاج يتم في ثلاث مراحل، و يتحقق بأداء ثلاثة أصناف من المؤدين، و الآن يمكن لنا أن نصف العلاقة بين هؤلاء المؤدين. ما يهمنا هنا هو علاقة الفرد بالفرد الآخر، و علاقة الفرد بالمُصنَّع، أي علاقة الفكر بالفكر الآخر، و كذلك علاقة الفكر بالمادة الجامدة، و كيف ينتقل هذا الفكر من مرحلة لأخرى، سواء أكان هذا معلوماتياً Informational أم حسياً و عاطفياً، أي كيف يتحقق الحوار بين الأفراد عن طريق المُصنَّع.

يتحقق الحوار في العمارة، و يتعاقب:

١ ـ بين المؤدي الرؤيوي و المؤدي المُصنِّع، و هو حوار بين فكر و فكر.

٢ ـ في المرحلة اللاحقة، يتحقق الحوار بين المُصنِّع و المادة، و هو إفعال فكر مع مادة جامدة، كما إنه حوار بين فكر المُصنِّع و فكر الرؤيوي.



٣ ـ و أخيراً، يتحقق حوار بين مجموع فكر المصنّع و فكر الرؤيوي عن طريق فك المعاني المحملة على معالم المُصنَّع مع فكر المتلقي، كما إنه تفاعل بين جسدية المُصنَّع، كمادة جامدة، و فكر المتلقي.

إن التعرف على هذه العلاقات يؤهلنا إلى التعرف على دور المعمار الفكري كمتخصص في الإنتاج، و على تعامل هذا الفكر مع المجتمع، و إفعالاته المعلوماتية و العاطفية:

١ ـ نبدأ بالمرحلة الرؤيوية. هنا يتحقق التعامل بين فكر و فكر؛ أي بين وعي النقص كفكر، ثم بلورة الحاجة كمطلب، و بالتالي تهيئة تصور للتصنيع، أي استراتيجية التصنيع. إنها تنظيم إحساسات سائبة يتم تحويلها أو ترجمتها كمعرفة متماسكة تؤلف خطة عمل إلى المرحلة الثانية، إنها ترجمة إحساس متنوع غير منظم بصورة منظمة.

٢ ـ في مرحلة التصنيع، يقدم المُصنّع، و يتفاعل مع استراتيجية التصنيع، و هو تفاعل فكر مع فكر، أي تفاعل فكر مرحلة الرؤية مع فكر المُصنّع. بعد هذا، يقدم المؤدي المُصنّع، كفكر، و يفاعل المادة الخام، أي إحداث تفاعل بين الفكر و المادة الجامدة. إنه ترجمة الفكر الحر بسلوكية متوافقة مع خصائص المادة، أي إخضاع تصورات الفكر لمتطلبات خصائص المادة.

٣ ـ في المرحلة الثالثة، يقدم المؤدي المتلقي، كفكر، و يواجه المُصنَّع كمادة جامدة. و هنا يفاعل المعالم التي يحملها المُصنَّع و يفك مؤشراتها. و بهذا تكتسب معالم المُصنَّع صفة الفكر، أو أن المتلقي، كفكر، يجد فيها فكراً يواجهه و يتحاور معه. إن إمكانية حصول هذا التعامل تتحقق بقدر ما هناك من مرجعية مشتركة بين الجهتين المتحاورتين، أي بين المُرسِل و المُرسَل إليه.

يتبين مما تقدم أن انسياب الفكر، كمعرفة و مؤشرات معلوماتية و عاطفية، بين مختلف مراحل الإنتاج حالة أساسية في الإنتاج. و هذا يعني أن انسياب المعرفة، نوعها و كميتها و تزمينها و تنظيمها و نقلها إلى مؤشرات فعالة في تكوين المجتمع، يؤلف ضرورة اجتماعية. أي، من غير انسياب المعرفة، يتوقف الحوار في الإنتاج، فتتوقف مكنة تعامل الفرد المتلقي مع المُصنَّعات. و إن حصل هذا، يعجز الفرد عن إرضاء الحاجة، و بالتالي تأمين البقاء، أو تعريضه لخطر الزوال. كان هذا وصفاً لبنيوية سيميائية العمارة، و من هنا يمكن لنا أن نصف مختلف الحالات التاريخية للحوار بين المُصنّع و المتلقي التي اتصف بها كل من الطرز المعمارية في التاريخ.



ثامناً : مراحل تطور الإنتاج

الإنتاج البدائي، ظهور الاختصاص و ظهور الإنتاج الحرفي.

١ ـ مجتمع الصيد و الجني

قبل أن يظهر الإنسان الحديث بزمن طويل، كان قد ظهر الإنتاج و تميز بمهارة التصنيع. و بظهور الإنسان الحديث، الذي نحن منه، و تكوَّن المجتمع البدائي، ظهر التخصص بوضوح، أي ظهر الفرد الذي يتمكن من تحقيق عمل ماهر من دون غيره ضمن الجماعة. إلا أن موقع هذا المتخصص في المجتمع لم يؤلف حالة التمهن، أي كان الفرد المُصنِّع يتمتع بمهارة تفوق غيره من أفراد الجماعة الفعالين، من دون أن يؤلف هذا التمايز في الأداء منحة مقام و دوراً في الامتهان، لأن علاقات الإنتاج ما زالت غير متفاضلة. و يتمثل هذا الإنتاج و التخصص اللا ممتهن في وقتنا بموقع المرأة في مجتمع البدو الرحل. تقوم المرأة في هذا المجتمع برؤية شكلية الخيمة، بيت الشعر، و غزل الصوف، و خياطته ليأخذ شكلية الخيمة، و نصب الخيمة، و فكها، و لفها، و تحميلها على الدابة، و سوق الدابة حتى وصول الجماعة الرحل إلى موقع آخر. في هذه الدورة الإنتاجية يسهم الفكر، فكر هذه المرأة، في المراحل الثلاث، بينما تكون مرجعية التعامل معممة بين مختلف أفراد الجماعة. أي أن كل فرد يعلم متطلبات كل من المراحل. و الكل متلقون متساوون، غير متفاضلين، و لذا فهم مشتركون في وجدانية معممة. كما هم جميعاً فعالون في إعداد التغذية الاسترجاعية Feedback التي تؤلف الخبرة المرجعية المشتركة Common Reference للجماعة و التي يتحاور بموجبها أفراد المجتمع و يحققون اتصالاتهم فيما بينهم، لذا، فهي شفافة و مباشرة. تؤلف هذه المعرفة، المرجعية الفعالة في الإنتاج.

كان مجتمع الصيد و الجني يتمتع بانسياب متكامل للمعرفة بين مختلف مراحل الإنتاج، و هي معرفة مشتركة بين فكر كل من أفراد الجماعة، و إن كان البعض منهم يتمتع بمهارة و اختصاص أكثر من غيره. إذن المعمار هنا، في هذا المجتمع، هو الفرد الماهر بين أفراد الجماعة، و هو متخصص في تصنيع ما، من دون أن يكون ممتهناً، فكان دوره أشبه بدور المرأة البدوية في مثلنا. كانت هذه الصيغة من الإنتاج، عند الإنسان البدائي، سائدة منذ أن ظهر الإنسان العاقل للوجود، و ما قبل الزراعة.

٢ ـ المجتمع الزراعي

و مع ظهور الزراعة ظهر بسببها الفائض في الإنتاج. و من هذا ظهر التخصص المتهن، أي الحرفة كما نعرفها حيث كانت تؤلف صيغة الإنتاج حتى ظهور المكننة



في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر. اقترن التفاضل الاجتماعي مع المجتمع الزراعي، بما في ذلك الطبقي و المقامي[٢]، بصيغ حادة جداً. و من هنا تمايزت مرجعيات التفاضل المختلفة، و ذلك باختلاف متطلبات كل من هذه الطبقات و المقامات، و باختلاف صيغ معيشهم. ترتبت على هذا نتائج متعددة في العلاقات الإنتاجية، أذكر ما يهمنا منها:

أ ـ تطور الاختصاص و أصبح يتطلب الامتهان، و من هنا ظهر المعمار الحرفي المتهن. يتمتع هذا الحرفي بمهارة و معرفة يتميز بهما من دون غيره من أفراد المجتمع.

ب ـ ظهر مع الفائض الذي حققه الإنتاج الزراعي، و بسببه، احتكار الانتفاع من هذا الفائض المتحقق. فظهر التفاضل الاجتماعي بين أفراد المجتمع و فئاته، و دعم بمؤسسات لتحدد التراتبية Social Stratification الاجتماعية. فظهر مع هذا الحرفي معرفة يتميز و يتخصص أهلته لتصميم و لتشييد القصور الضخمة و المعابد و الاصرحة Monuments، و أصبحت هذه مقومات أساسية في تكوين المجتمع الزراعي، المديني[٣] و المجتمع المنظم بدول.

ج ـ و لكن بالرغم من التفاضل الحاد بين الطبقات و المقامات، استمرت العلاقة الحوارية بين المُصنِّع الحرفي و المتلقي كرجال القصر و المعبد و غيرهم في الطبقات العليا من المجتمع. فكان الحرفي يتلقى من هؤلاء تغذية استرجاعية مباشرة و شاملة. أي كانت العلاقة مفتوحة، و لذا، كانت علاقة تؤمن انسياب المعرفة بين الطرفين بحيث تتحقق تغذية استرجاعية مفتوحة و فعالة.

د ـ و ظهر لكل فئة في هذا التفاضل الاجتماعي، المتمثلة بالطبقة والمقام، مرجعية معرفية يتفرد بها، و يحقق الحوار بموجبها ضمن إطار التفاضل. مع ذلك، تشترك هذه المرجعيات المتفاضلة في مرجعية عامة تؤمن الحوار العام في المجتمع. لذا، نجد في المجتمع الحرفي، المعمار الحرفي، كما جميع المتلقين، في مختلف مواقعهم الطبقية و المقامية، يتمتعون بمعرفة عامة، و يتعاملون بموجبها، ضمن المحلة و المعبد و حتى ضمن حاشية القصر. تهيىء هذه المعرفة المشتركة وجداناً مشتركاً في ضمير المجتمع. و إن لم يكن في الموقف من الوجود عامة، كان في مجال الإنتاج الحرفي، أي أن هناك انسجاماً بين وجدانية المعمار، و في المقابل مختلف أفراد الجماعة، و إن تفاضلوا و تمايزوا في الطبقة و المقام و المصالح

---

(٢) من مقام الرجل في المجتمع.

(٣) المتجمع في مدن مقابل القرى الزراعية البدائية.



و المعرفة، و لا فرق إن كان هذا في مجتمع حضري أم قروي.

كان المعمار الحرفي القروي حتى وقت قريب، في بداية هذا القرن، في العالم العربي مثلاً، يتمتع بتبادل مباشر للمعرفة مع مختلف طبقات الجماعة. و لذا كان مختلف أفراد الجماعة، أكانوا في المقام الأعلى أم الأسفل، يساهمون جميعاً في تهيئة التغذية الاسترجاعية المناسبة لتصنيع مجدٍ، لذا يتحقق حوار مجد بين المعمار و المتلقين. بمعنى، لا نجد مجتمعاً، حضرياً أو ريفياً، ما قبل المعاصرة، في العصر النهضوي و عصر المكننة، يفتقر إلى مرجعية مشتركة معممة تنظم الحوار الإنتاجي بين جميع أفراد الجماعة. أي، تتمتع هذه المجتمعات، ما قبل عصر النهضة، بانسجام معقول، معرفي، بين المعمار الحرفي، و من جهة أخرى، المتلقين عامة، في مختلف طبقاتهم و مواقعهم في التفاضل الاجتماعي.

هـ ـ قبل أن ننتقل إلى العصر اللاحق، أي العصر النهضوي، و عصر الإنتاج الصناعي المكنن، لا بد من الإشارة هنا إلى مسألة تقدم المعرفة. فقبل هذا العصر كان تطور المعرفة و تقدمها بطيئاً جداً. أو ما تحتوي المرجعية المشتركة من معلومات تكون ضمن قدرة الفرد المعمار على استيعابها في وقت مبكر من تدريبه. و تبقى هذه المعرفة فعالة طوال حياته. و عندما يكمل الحرفي تدريبه الأول، يكون قد ألمَّ بمعرفة تؤمن له ممارسة معقولة طوال حياته، إضافة إلى الخبرة العملية التي يكتسبها من تجربة الممارسة، فيما بعد. الأمر كذلك بالنسبة إلى المتلقي، إذ ما أن يصل الفرد سن الرشد حتى يكون قد ألم بالمعرفة المتطلبة ليكون متلقياً جيداً، كما يكون مساهماً جيداً في تهيئة التغذية الاسترجاعية، و هذا صحيح بالنسبة إلى مختلف أفراد الطبقات و المقامات.

تاسعاً: عصر النهضة

استمر العصر الزراعي، أو ساد تنظيم المجتمع الزراعي، حتى ظهرت علائم العصر النهضوي، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر[٤]. أحدث عصر النهضة نقلة جذرية في تاريخ البشرية، و لم تسبقها نقلة بأهميتها سوى النقلة إلى الإنتاج الزراعي. و بين أهم ما حققته هذه النهضة ظهور البرجوازية و معها مفهوم التشخص. و تداخل مع هذا ظهور المجتمع المدني المستقل إلى حد بعيد عن السلطة المركزية، سواء أكانت اللاهوتية أم الأسياد الحاكمة. و تمثل هذا المجتمع بمنظمات و مؤسسات إنتاجية

(٤) أخذ تطور ظهور العصر النهضوي عدة قرون، و يمكن بمفهوم معين لتطور التاريخ اعتباره من القرن الحادي عشر. حددنا هنا القرن الخامس عشر بسبب ظهور المعمار المتشخص برونلسكي (١٣٧٧ ـ ١٤٤٦) (Filippo Brunelleschi) في مدينة فلورنسا.



و تسويقية و نقابية و تجارية و مهرجانية، إضافة إلى النوادي و الجمعيات و غيرها من تنظيمات المجتمع المدني. و في هذه البيئة الثقافية ظهر المعمار المتشخص Individuated. و هكذا، بحلول عصر النهضة حدث تغير جذري في المجتمع، في الفكر و في العلاقات الإنتاجية. أي تولدت علاقات إنتاجية جديدة لم يسبق لها مثيل في المجتمعات التقليدية السابقة. و قبل أن نشير إلى بعض هذه التغيرات، قد يكون من المفيد أن أسطر مسبباتها الرئيسية التي لها صلة وثيقة بموضوعنا.

١ ـ ظهور الطباعة

أدى ظهور الطباعة إلى انتشار المعرفة، بين الطبقة الوسطى على وجه الخصوص، ثمَّ بين الطبقات الدنيا. بهذا الانتشار زال، أو خف إلى حد بعيد، احتكار المعرفة من قبل منظمات السلطة: الحاكم و اللاهوت. و تبعاً لهذا، تهيأت الظروف الفكرية إلى ظهور المتشخص في المجتمع، و كان المعمار من أوائل المتهنين الذين ارتقوا إلى مقام الفرد المتشخص.

٢ ـ ظهور الدنيوية Secularism(٥)

تحرر فكر المجتمع و إدارته من هيمنة الفكر اللاهوتي و منظماته. أدى هذا إلى منح أهل الفكر العقلاني Intellegensia(٦) حرية التعامل مع الظواهر من موقف موضوعي، من دون أن يكون ملتزماً المفاهيم اللاهوتية و محدداً بإيديولوجياتها. و من هنا تقدم الفكر النهضوي اكتشاف المعرفة بمفهومها المعاصر، في موضوعيته و إجراءاته الصارمة، و نهجه الناقد لذاته. فظهرت علوم الفيزياء، و البيولوجيا، و طبقات الأرض، و بعد هذا علوم الألسنة، و الاجتماع، و الاقتصاد و غيرها. كما ظهر الفكر الفلسفي التنويري، و مفاهيم حقوق الإنسان و الديمقراطية في السياسة و في إدارة شؤون المجتمع. و بهذا الجو الفكري ارتقى المعمار من مرتبة الحرفي إلى مرتبة المفكر و المنظر الأكاديمي.

٣ ـ التشخص Individuation

مع ظهور البرجوازية، كطبقة و فكر، تأسست حرية التشخص و انبنت عليها كلجرية(٧) التشخص. و من هنا منح الفرد المعمار حرية التفرد و التفكير، ما جعله

---

(٥) تعني إبعاد المنظمات الدينية و اللاهوتية عن إدارة تنظيم المجتمع.

(٦) و هم المثقفون الذين يتعاملون مع إدارة تنظيم المجتمع و همومه من موقف موضوعي.

(٧) حول مفهوم الكلجرية، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.



غير مرتبط أو محدد بالعرف القائم، أي بالمرجعية المشتركة. أدى هذا إلى توليد مرجعيات متمايزة.

و تبعاً لهذا، أصبح المتلقي عاجزاً عن التحاور مع المعمار بقدر اختلاف مرجعياتهما. فظهر عجز انسيابية الحوار في الدورة الإنتاجية، و أبعد المتلقين بخاصة عن فكر المعمار، بقدر ما أخذ هذا يتخصص و يحصر حواره مع نخبة غير التي تدور في محور ثقافته و مرجعيته. و كانت هذه بداية الفجوة الفكرية بين المعمار و المتلقي، أي بعد ما تعددت المرجعيات و اختلفت. و بقدر ما توسعت الفجوة الفكرية، مع تعدد المرجعيات، ظهرت السدادات بين مراحل الإنتاج، و بخاصة بين الفنان المبتكر و العامة.

٤ ـ تسارع تطور المعرفة و تقانة الإنتاج، كمّاً و نوعاً

أدى تسارع تطور المعرفة إلى إحداث مرجعيتين في المجتمع: مرجعية المتخصص، المعمار، و في المقابل، مرجعية المتلقي، و التي توسعت و تعددت بسبب تعدد مستوى المعيش و تفاقم التفاضل الاجتماعي الطبقي.

٥ ـ النقد الآني

و بقدر ما توسعت الفجوة الفكرية بين المعمار و المتلقي، فقد المُصنّع و المُصنَّع النقد الآني الذي كان يُستولد أثناء التلقي و الذي كان يؤلف تغذية استرجاعية للدورات اللاحقة من التصنيع.

٦ ـ التغيير الجذري في وظيفة المصنّع الإستطيقي

بظهور الفكر النهضوي في أوروبا، و عند تهيئة فائض متراكم في الإنتاج و في متناول فئات واسعة في المجتمع، طرأ تغيُّر جذري على وظيفة المُصنَّع الإستطيقي. كان المُصنَّع في دور ـ ما قبل ـ عصر النهضة، يؤدي إرضاء الحاجات الثلاث معاً، أي عند آنية تعامل المتلقي مع المُصنَّع. كان هذا المُصنَّع قطعة عينية، و نادراً ما يتميز أو يتفرد عن القطع الأخرى، لأنه مُصنَّع حرفي. و إن تميز، فإنه حالة خاصة، أو امتياز تتمتع به نخبة محددة في المجتمع.

و من هنا، ظهرت للوجود القطعة الفنية، المتميزة و الفريدة، و المُصنَّعة من قبل فنان متشخص. فأصبحت الوظيفة الإستطيقية للمُصنَّع لا تخفيف الملل، في آنية التعامل معها فحسب، بل تخفيف الملل عن كامل المعيش اليومي للفرد المتلقي. و أخذت تظهر هذه القطع الفنية أو المُصنَّعات، و يتم التعامل معها، باستقلال



عن المُصنَّعات التي ترضي الحاجات اليومية المعتادة، فظهرت، أو انتشرت القطعة الفنية التحفة التي يتمتع بها مالك معين، و ربما يتفرد بها[٨].

٧ ـ التغيير الجذري في آلية انسياب المعلومات

و ما أن ارتقى المعمار إلى مرتبة مرموقة في المجتمع، حتى تمثلت في شخص بلاديو (Palladio) في إيطاليا، و بيرولت (Perrault) في فرنسا و رين (Wren) في إنكلترا، حتى حدث تغير جذري في آلية انسياب المعلومات من المرحلة الرؤيوية إلى التصنيع. فبينما كان في الإنتاج السابق تداخل فكري في المرحلة الرؤيوية بين هاتين المرحلتين، باعتبار أن المؤدي الحرفي كان الرؤيوي و المُصنِّع في الوقت عينه، انفصلت الرؤيوية عند ارتقاء المعمار إلى المرتبة الأكاديمية و التمهن الرفيع. و بهذا ظهر إلى الوجود المعمار الأكاديمي، و شغل المرحلة الرؤيوية، بينما شغل المُصنِّع الأجير مرحلة التصنيع. أدى هذا الفصل إلى إحداث سدادات معوقة بين هاتين المرحلتين. يرجع سبب هذا الفصل إلى أن المعمار الأكاديمي يتعامل مع العمارة كفكر مع فكر، أي تترجم الفكرة في مخاض الدماغ إلى رسوم على ورق، و هذا تعامل لا أكثر من تدوين فكرة. بينما المُصنِّع الأجير الذي يقوم بتنفيذ المُصنَّع، حتى أصبح يسخر، عند تعامله مع المادة الخام، بفكر و رؤية، تم تحقيق لهما مسبقاً من قبل المعمار. سبب هذا مسخ دور و شخصية الحرفي التقليدي. و ما أن ظهرت هذه العلاقة الجدية مع الإنتاج، و أصبح تعامل المعمار الأكاديمي بمعزل عن متطلبات المادة المباشرة، حتى أصبح، تبعاً لذلك، أو بسببه، فكراً يتعامل مع فكر من غير أن يخضع هذا الفكر، في آنية تهيئة الفكرة، إلى متطلبات المادة. أي أنه أصبح حراً في مخاضات الفكر حين يقدم على تهيئة استراتجية التصنيع. و بهذه الحرية، أو بقدر ما منح نفسه من حرية فكرية عند التعامل مع ضرورات المطلب و المادة، فقد تماسه مع الواقع. و قد تمثل هذا في ظهور عناصر زائفة في العمارة النهضوية، أي عناصر تظهر كما لو كانت إنشائية بينما في واقعها لا تؤدي هذه الوظيفة. ظهر هذا الزيف في أعمال قادة الفكر النهضوي، و يتمثل في عمارة بلاديو (أندريا بلاديو Andrea Palladio) (١٥٠٨ ـ ١٥٨٠)، و (مايكل أنجلو Michelangelo) (١٤٧٥ ـ ١٥٦٤) و رين (Wren) و غيرهم. و قد تأسس الفكر الأكاديمي المعماري

---

(٨) كان هذا في أوروبا منذ بدء العصر النهضوي. أما في العالم الإسلامي، فقد ظهر هذا الميل بوضوح في الخط العربي منذ نهاية القرن الثامن عشر و بخاصة في بداية القرن التاسع عشر، حيث أصبح الخط لا للدلالة على فحوى النص فحسب، بل للمتعة في التكوين الشكلي. فامتزجت الأحرف، و تم توقيع الكلمة فوق كلمة أخرى، مما أصبح من المتعذر قراءتها. و هكذا فقد الخط وظيفته النفعية، و كذلك الرمزية، باعتباره نصاً إعلامياً أو مقدساً، و أصبح مجرد أشكال ترضي متطلبات الحس المتلذذ، لا أكثر.



على هذه الفجوة الفكرية بين تهيئة فكرة استراتيجية التصميم بمعزل عن التماس بين المعمار و المادة. و لم يزل الفكر الأكاديمي يفتقر إلى تماس حقيقي مع المادة.

عاشراً: الإنتاج الممكنن و المعاصرة

و إن أدى ظهور العصر النهضوي إلى تغير جذري في العلاقات الإنتاجية، فإن ظهور المكننة أدى إلى تغير أكثر جذرية في هذه العلاقات. و إن أدى ظهور التشخص إلى عزل المعمار الأكاديمي عن مرحلة التصنيع، فإن العلوم المعاصرة، بسبب تزايد كمياتها و سرعة توسعها و تنوعها، أحدثت تخصصاً متصاعداً و مركباً ما أدى إلى تجزئة وظيفة المعمار، كفكر و ممارسة. في ما يلي بعض معالم هذه التغيرات، و تأثيرها في دور المعمار الأكاديمي في المجتمع المعاصر:

١ ـ أخذ يتفاقم ما كان يحصل من تغير في دور النشوء في عصر النهضة مع ظهور المكننة و العلوم المعاصرة. و أصبح التشخص حالة عامة و مقبولة من قبل مختلف المستويات الفكرية في المجتمع، و لذا، تنوعت المدارس و الاتجاهات المعمارية، بل أصبح هم المعمار الأول لا إظهار تفرده عن الآخر فحسب، بل إظهار تفرده في كل عمل يحققه، و لا يكتفي بتجاوز المرجعية القائمة بل كذلك يتجاوز المرجعية التي سبق له أن استحدثها. و يتمثل هذا في التغير الذي حققه لو كوربوزيه و فرانك لويد رايت في طرز تصاميمهما.

٢ ـ كان دور الحرفي قد انقسم إلى ذلك المُصنّع الأجير و المعمار الأكاديمي، أي تخصص المعمار الأكاديمي في تحقيق الرؤية بينما حدد دور المُصنّع الأجير في تصنيع من دون فكر يخصه، و من دون تماس مباشر مع فكر المعمار الأكاديمي. تأسس الفصل بين دور الحرفي/ المصنّع، الذي أصبح عاملاً أجيراً، في المقابل ارتقى الحرفي المعمار إلى مقام معمار أكاديمي، أو ظهر هذا الدور في المجتمع و شغله معمار من نوع جديد، و انتمى إلى الطبقة الوسطى، و أخذ يتمتع بمقام اجتماعي مرموق. و بينما أصبح المعمار الأكاديمي يتعامل مع الشكل، من موقع بصري فكري، على الورق، أصبح المصنع الأجير يتعامل مع شكليات لا دور له في فكرها و ابتكارها، وغالباً لا يعي قيمها الإستطيقية. و بقدر ما تعددت الاختصاصات و تنوعت، ظهرت سدادات تعوق انسياب المعلومات، لا بين مراحل الإنتاج فحسب، بل كذلك ضمن المرحلة ذاتها. فمثلاً الفجوة الفكرية التي حصلت بين المهندس و المعمار في المرحلتين: الرؤيوية و التصنيع.

٣ ـ و بقدر ما تقدمت العلوم، توسعت الاختصاصات و تجزأت. و يتمثل هذا



التجزؤ في ظهور المهندس الإنشائي و الكهربائي و الصحي و الصوتي و المساح و غيرها من أدوار.

٤ ـ أدى استحداث المكننة في الإنتاج إلى فقدان العلاقة السبريانية Cybernatics في التصنيع، أو تخفيفها أو تقطيعها. يتصف الإنتاج التقليدي، أي ما قبل المكننة، بأنه استند إلى طاقة مصدرها المباشر جسدية الفرد المؤدي، و لذا هناك تماس مباشر و توجيهي في عملية تغير حالة المادة الخام عند إجراء مرحلة التصنيع، أي هناك تفاعل سبرياني لمختلف مراحل التصنيع. إذ في كل حركة جزئية يحققها الفرد المصنّع الحرفي، عند تغير حالة المادة الخام، تلحقها فترة تأمل آنية يستعرض خلالها الفكر ما كان حققه، و يقيّمه. و تبعاً لهذا يقدم الفكر و ينظم سلوكية الحركة اللاحقة، في اتجاهها، و سرعتها، و شدتها. أي هناك حس مباشر و آني في كل حركة تحقق تغييراً في حالة المادة الخام.

لقد استمرت هذه العلاقة السبريانية في التصنيع إلى أن تم إدخال الماكنة بين اليد و المادة الخام، أي إدخال أداة فعالة لا حس فيها بين حس الفرد و التغير الحاصل في المادة. و بهذا فقدت العلاقة الحسية المباشرة في عملية تغير شكلية المادة الخام. أي تغيرت العلاقة بين المؤدي المُصنّع، كفكر فعال في تغير حالة المادة الخام، و من جهة أخرى، التغير الحاصل في حالة المادة في آنيات التفاعل، التصنيع، على قدر دخول الماكنة بينهما. و قد حصل، في الوقت عينه، أن أقدم المعمار الأكاديمي و احتجز غالب ما كان يتحقق من إحساس و فكر في مرحلة التصنيع و نقلها إلى مرحلة الرؤيوية، و احتجز وظيفة التصميم، و أصبح يتفرد، في منح، إحساس و عاطفة و ابتكار، إلى المُصنَّع.

و من هنا فقدت مرحلة التصنيع الفكر و الحس اللذين كانت تتمتع بهما منذ البدء في الإنتاج لدى الإنسان، بقدر ما مُنح دور للماكنة و على قدر ما حرم المُصنّع الأجير من الوظيفة الرؤيوية. و بما أن الفكر في المرحلة الرؤيوية لا تماس له مباشر مع المادة، لا في مرحلة الرؤية و لا في مرحلة التصنيع، و بقدر ما أصبح المعمار الأكاديمي يحتكر تنظيم سلوكية التصنيع، فقد التصنيع الحس المباشر بمتطلبات خصائص المادة، و بخاصة الميكرية (Micro) منها. فانتقل موقع اكتساب الخبرة في التعامل مع المادة في آنيات التعامل معها في مرحلة التصنيع إلى بحوث علمية في خصائص المادة يحققها متخصصون خارج آنيات كلتا المرحلتين، الرؤيوية و التصنيع. أي توسع الاختصاص و تحولت وظيفة دراسة خصائص المادة إلى علم جديد مستحدث يتحقق في مختبرات و أجهزة شديدة التعقيد. و بهذا فقد المعمار الأكاديمي دوره الفكري التقليدي في التعرف على خصائص المادة، كما فقد



المُصنّع تماسه الآني مع المادة بقدر ما فقد من العلاقة السبريانية.

٥ ـ العلوم المعاصرة، و الاختصاص، أخذت العلوم في مختلف المجالات تتطور في العصر النهضوي، فازداد و تسارع هذا التطور، و ظهرت علوم جديدة. أدت متطلبات التعامل مع هذه العلوم، في اكتشافها و تطويرها، إلى ظهور التخصص المكثف، كما أدى بدوره، و بتفاعل معه، إلى تسارع تطور تقانة إنتاج العمارة. و بقدر ما نما التخصص في جزيئيات مراحل الإنتاج، انحصر فكر المتخصص في الدور الجزيئي المخصص له.

لقد أدى هذا التخصص إلى حصر فكر الفرد المختص في أحد جزئيات الإنتاج. فأصبحت المعرفة التي يتعامل بموجبها المؤدي المتخصص، لا جزئية فحسب، بل كذلك بمعزل عن متطلبات الإنتاج الأخرى. فظهر التخصص في مجال مرحلة الرؤية في الإنتاج، المتمثل في: المعمار، و المهندس المدني، و الميكانيكي، الكهربائي، و غيرهم، كما ظهر في مرحلة التصنيع: المُصنّع المتخصص في خشبيات الشبابيك مثلاً، و مُصنّع خشبيات السقوف، و خشبيات الأثاث، كمثال لهذا التخصص في جزئيات الإنتاج. ولم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزئيات الأخرى في الإنتاج، بل بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزيئي، تم عزل الفرد عن كثير من متطلبات المجتمع و كثير من مقومات مرجعياته، فأصبح غالب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، و لا يشتركون معه في متطلباته الحسية العاطفية. أي فقدت هموم هؤلاء المتخصصين ارتباطها المباشر مع متطلبات الضمير الاجتماعي. كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة و المجهدة، إلى إهمال التعرف على تاريخ اختصاصه، و من هذا الموقف الفكري اللا تاريخي أهمل التعرف على تاريخ مجتمعه و حضارته؛ الأمر الذي دفع الكثير من هؤلاء المتخصصين في العالم العربي إلى اختزال مقومات الحضارة الإسلامية بمفاهيم غيبية ساذجة، أو اعتمدوا ما فيها من ساذج و غيبي بدلاً من المعرفي و الحضاري.

٦ ـ المعمار و التقني، هذا لا يعني أن قلة من القادة في فكر العمارة، لم يتمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد و متطلبات المجتمع بعامة، أو لم يتمكنوا من التعاطف مع وجدانية المجتمع كما كان المُصنّع الحرفي في السابق، إلا أنهم قلة. و من هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من المتخصصين في مجال العمارة: المعمار المثقف، و المعمار التقني. فالأول، و هو الفنان و العالم المثقف، يتعاطف مع المتطلبات الحضارية لمجتمعه، و الآخر، المتخصص التقني، الذي أصبح مجرد مُصنّع جيد، و هو غالباً ما يجهل المتطلبات الحسية و الضميرية



للمجتمع، و لا تتذاوت[٩] هومه و تتداخل مع متطلبات المجتمع الضميرية و الحسية، فهو من ناحية أخرى حصر المرجعيات التي يتعامل معها، و من خلالها ضمن الاختصاص. فقد حصر حسه في الوجود في تخصص معين، و حصر معظم همومه في المستوى الشخصي. فأصبحت رؤيته لحضارة مجتمعه و ثقافاتها، مختزلة و متحيزة، و إحداثاتها مجردة من واقعيات تاريخياتها. و بهذا أصبح غالبية معماري المعاصرة، و هم قادة فكر المجتمع في إرضاء حاجة العمارة، بمعزل عن واقعية متطلبات مجتمعهم، الوجدانية و الحضارية بخاصة. إن معماراً كهذا إن أصبح قائداً لا يعدو أن يكون أكثر من قائد أمي، بل أكثر من ذلك، أمي مرتبك الهوية. فلا عجب إن قاد هذا المعمار الأكاديمي و المتخصص، المجتمع إلى عمارة ملوثة، و إلى بيئة معمارية ملوثة، و تبليد حسية المجتمع.

كنا وصفنا انسيابية المعرفة، المعلوماتية و العاطفية، بين مختلف مراحل الإنتاج في ما قبل العصر النهضوي. إلأ أنه ما أن تقدمت المعاصرة، و تكثف الاختصاص، حتى ازداد احتقان السدادات بين المرحلتين الأولين، الرؤيوية و التصنيع. و وصفنا كذلك نتائج هذه السدادات و احتقان انسيابية المعرفة على فكر المُصنّع و أدائه. إن احتقان انسيابية المعرفة بين المرحلتين الأوليين من الإنتاج، يعني تبعاً لذلك انسدادها عن المرحلة اللاحقة، التلقي.

لذا، أصبح المتلقي مستهلكاً أمياً، أي أصبح بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المصمم، و كذلك عن مختلف الاختصاصات و التقانة المتقدمة والمتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع. و بهذا الدور في الإنتاج، فقد المتلقي دوره في تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة للمرحلتين الأولين. فانتقلت وظيفة تهيئة هذه التغذية إلى هاتين المرحلتين، أو تعطلت و اختزلت على حدس المعمار الاكاديمي. و بهذا فقدت الوظيفة الاجتماعية لتهيئة التغذية الاسترجاعية، تماسها مع واقعية التلقي. أي سُلِبَ المتلقي أحد أدواره الخلاقة في الإنتاج، و أصبح لا متلقياً يجهل المعرفة المسخرة، و يجهل المستحدث في المرحلتين الأوليين، بل أصبح كذلك متلقياً معزولاً ضمن مرحلته، و أصم. بل أكثر من هذا، فكلما تفاقم الاختصاص و تركب، و بقدر ما انتقلت وظيفة تهيئة التغذية الاسترجاعية إلى هؤلاء المتخصصين، أصبحت تهيئة البحث و المعرفة المتطلبة لهذه التغذية تصدر من موقف رؤيوي و مُصنّع و ليس من موقف متلق. و يعني هذا أن المتلقي أصبح يتعامل مع مُصنَّعات في إرضاء حاجاته لا

(٩) تفاعل الذات مع الذات الأخرى.



مع مُصنَّعات كان له دور في تصور تصنيعها و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجاته، بل بدائل جاهزة تقدم له. و أكثر من هذا، فقد استحدث جهازاً متخصصاً وظيفته توجيه هذا المتلقي في اختيار البدائل، التي لا يعي كيف يتفاعل معها، و التي تتوافق إلى حد كبير مع مصلحة المُصنِّع و الرؤيوي في الغالب، و التي أصبحت تخضع إلى النظام السوقي أكثر من خضوعها إلى حاجة إنسانية المجتمع، أي أخضعت إلى حد كبير الوظيفة الاجتماعية لدور التسويق و الإعلان.

لقد ظهرت المجلات و الدعاية السوقية التي تقوم بوظيفة توجيه المتلقي، و إغرائه بما يتعين أن يقتني، و كيفية التعامل مع المصنَّع. و لكن كتاب المجلات المعمارية، و مهيئي الدعاية السوقية أنفسهم لا يشكلون المتلقي الحقيقي. فوظيفتهم ليست التعامل مع المصنَّع، و اكتشاف واقعية صلاحيته، و لا يتمتعون بتجربة حقيقية تمتد في الزمن للتعرف على المصنَّع، و إنما تسويقه، و ينحصر اهتمامهم في هذا. لذا، بهذا القدر من عزلهم عن واقعية أدائية المصنَّع، فهم أميون في تفهم التلقي. و لذا، بالتعريف هم أميون في توجيه المتلقي الذي يجد نفسه أمياً أمام البديل المقدم له، من بدائل متعددة، للمُصنَّع.

٧ ـ حتى الآن، و نحن نشير إلى الرؤيوي كما لو أنه فرد معين، و بخاصة حينما كنا نشير إلى دور المعمار، حرفياً كان أم أكاديمياً. بيد أنه، ما أن تقدمت المعاصرة، و استحدثت الدول القومية و هيمنت عليها حكومات بيروقراطية، حتى اندفعت هي بدورها فأخذت دوراً فعالاً مهيمناً على مختلف مرافق معيش الفرد، و على وظيفة تصور و تخطيط الرؤيوية. و من هنا أصبح التصميم المعماري، إدارته و تنظيمه و تخطيطه، يُحقق من قبل منظمات مبقرطة أو لممارسة تجارية، و هي بمعزل عن تماسها المباشر مع واقعية متطلبات المتلقي. هذا يصح بقدر ما يفتقر المجتمع الصناعي إلى مؤسسات و منظمات المجتمع المدني، التي تقوم بوظيفة تثقيف أفراد المجتمع و إشراكهم في إدارة و تنظيم المعيش، بما في ذلك نقد و تقيم بدائل المُصنَّعات التي يواجهها الفرد.

كان هذا استلاباً آخر لدور المتلقي في الإنتاج. و بقدر ما يكون هؤلاء المخططون الرؤيويون بمعزل عن واقعية متطلبات المتلقي، فإنهم يكونون فكراً أمياً، يقود متلقياً أصبح هو أمياً أيضاً.

٨ ـ لا غرابة إن وجدنا المعاصرة قد سببت تنحي[١٠] الفرد المتلقي عن دوره في

(١٠) الاغتراب (Alienation).



الإنتاج. التنحي، بقدر ما يهمنا أمره، له حالتان: الإنسلاب و الانسلاخ. تتحقق حالة الإنسلاب حينما يحرم الفرد، و هو واع، من تسخير إرادته الحرة في تحقيق المُصنَّع للوجود و التعامل معه. و تتحقق حالة الانسلاخ حينما يُحرم الفرد أو يحرِم نفسه، و هو لا واعٍ، من تسخير إرادته الحرة في تحقيق المُصنَّع و التعامل معه. إذن التنحي بعامة، هو إنكار المجتمع لمكنات الفرد الفكرية و دور إرادته الحرة في الإنتاج، أو إنكار الفرد لذاته و لهذه القدرة، أكان هذا بسبب ذاتي طوعي لا واعٍ، أم قسري و من قبل قوى خارجية قاهرة.

إذن، ما أن عُزِل الفرد المعمار، أو عزل نفسه، عن متطلبات المتلقي العاطفية، حتى أصبح أمياً بالنسبة إلى هذه المتطلبات، و تصبح رؤيته متبلدة، و أداة تُبلد المتلقي بقدر فقدانها للعاطفة المتداوته معه. من جهة أخرى كان المُصنِّع الأجير، هو بالمثل قد حُرِم من دور إرادته الحرة في التصنيع، و بهذا القدر فقد عاطفته في التعامل مع المُصنَّع، فأصبح هو الآخر عاملاً فعالاً في تبليد شكلية المُصنَّع، و فعالاً في تهيئة ظرف تعامل متبلد بين المتلقي و المُصنَّع. و هنا مصدر التلوث المعماري في جميع البيئات المعاصرة الحضرية و الريفية، و بخاصة في عالمنا الثالث.

حادي عشر: الحداثة

في حالة مثل هذه، كان لا بد أن يتقدم فكر معماري متنور و يواجه مسألة تلوث البيئة، الحضرية و الريفية، بموقف أكثر إنسانية و أكثر اهتماماً في تأثير هذا التلوث في المجتمع. ظهر هذا الموقف منذ بدء ظهور التلوث، في إنكلترا في أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث ظهر أول تلوث بصيغته المخففة. و قد اقترن بهذا الفكر المتنور ما كان يتبلور في إنتاج التصنيع المكنن، لا في العمارة كما كان يمارسها المعمار الأكاديمي، و إنما العمارة التي أخذ يحققها مصنعو الجسور و البيوت الزجاجية و ما إلى ذلك، في إنكلترا و هولندا و ألمانيا و فرنسا و روسيا و غيرها.

ظهرت نتائج متميزة لهذا الفكر الجديد قبل منتصف القرن التاسع عشر، و كان أوج ما حققه هذا الفكر بناء القصر البلوري (Crystal Palace) في لندن ١٨٥١، و من بعده منصة إيفل (Eiffel Tower) في باريس. لم يحرك هذا المبنى، و لا غيره من المنشآت المشابهة، بطفرتها الفكرية، و لا بطرائقية إنشائياتها، الفكر المعماري الأكاديمي بعامة، بل استمر هذا في عزل نفسه عن عمليات التصنيع و حصر التعليم في التنظير في مسألة شكلية الشكل. فقد انحصر النقاش الأكاديمي و هموم الهيئة الممارسة بعامة في مسألة الأفضليات الشكلية: ذوقياً أو دينياً أو وجدانياً أو رسمانياً، و بخاصة مسألة أي من الطرز يتعين أن تفضل: الغوطية أم الكلاسيكية! و هنا لا بد من



الإشارة إلى فكر آخر ظهر في تلك الفترة. ففي هذا الجو المتأزم و المرتبك، ظهر فكر احتجاجي رومانتيكي، و تمثّل بـ وليم موريس (William Morris) (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦) و جون رسكن (John Ruskin) في إنكلترا. لم يتمكن هذا من مواجهة واقعية متطلبات المعاصرة، لأنه لم يواجه مسألة تأثير المكننة في كلتا المرحلتين الرؤيوية و التصنيعية، أي تأثيرها في فقدان العلاقات السبريانية في التصنيع، و تبعاً لذلك تأثيرها في التصميم.

كانت العمارة تنتظر حتى بداية القرن العشرين إلى أن ظهر فكر تصميمي يسعى إلى معالجة التعامل مع متطلبات المكننة، و قد قادت هذا الاتجاه مؤسسة الـ «فرك باند» (Werkbund Deutscher) الألمانية التي تأسست عام ١٩٠٧. و بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، تأسست مدرسة الـ باوهاوس في ألمانيا. و قد سعت هذه المدرسة إلى ربط الممارسة التنظيرية بعمليات التصنيع اليدوي الحرفي، و الممكنن على حد سواء. لم يدم بقاء هذه المدرسة أكثر من بضع سنين. مع ذلك، تبوأت مركزاً طليعياً في تطور العمارة، و ذلك في ربط العمارة بالفنون الطليعية، كما حققت شكلية معمارية متوافقة مع متطلبات المكننة.

لذا كان لتجاربها، و إنجازاتها، و ما يزال، تأثير جذري في ابتكار شكل معاصر ممكنن؛ إذ إنها استحدثت أشكالاً و مفاهيم في التصميم لا يزال يعتمدها الفكر الطليعي للحداثة، أو أنها بلورت شكلية عمارة الحداثة. التحق بنهج الحداثة هذا و أسهم فيه، من داخل المدرسة وخارجها، معماريون في ألمانيا و فرنسا و هولندا و النمسا و غيرهم من قادة الفكر الذين أصبحوا فيما بعد قادة الحداثة. و أبرز هؤلاء لو كوربوزيه (Le Corbusier) (١٨٨٧ ـ ١٩٦٥)، و ميز فان در رو (Mies van der Rohe) (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩)، و الفار آلتو (Aalto) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٦)، و فلادمير تاتلن (Vladimir Tatlin)، و غيرهم.

لم يقتصر نهج فكر الحداثة على ممارسة مهنية محضة، و إنما كان فكراً مؤكداً على ضرورة توظيف العمارة لتلبية الوظيفة النفعية الاجتماعية لتتوافق مع متطلبات الرفاه الاجتماعي العام و بحسب طروحات إنسانية و اشتراكية. أي انصب الكثير من فكر نهج الحداثة على مسألة متطلبات المعيش الاجتماعي للفرد العادي بما في ذلك الإسكان الصحي للعامة و المدعم بمختلف المرافق الاجتماعية المناسبة الأخرى. أنه فكر عقلاني، علمي، يساري، لا يحدد نفسه بطراز معين، فكر جاء ليلغي كل الطرز السابقة لعدم توافقها مع متطلبات التصنيع المكنن، لاغياً معها أيضاً الاهتمام بالمتطلبات الإقليمية و خصوصياتها، معتمداً على قدرة المكننة و المعرفة العلمية المتقدمة على تأمين هذه المتطلبات، أي أن متطلبات الفرد المعاصر أصبحت متشابهة، و أنها متساوية في غالب



حالاتها، كما يتمثل ذلك في النقل و الاتصال عن طريق: القاطرات و البواخر و الطائرات و التلفون اللاسلكي و الحاكي / الفونوغراف، و الطباعة الممكننة، و غيرها. و قد تمثل هذا التنظير في كتابات لـ كوربوزيه. و هكذا أضحت أحد المقومات الأساسية لفكر الحداثة، و هو دعوة مخلصة لعمارة حديثة دولية متشابهة.

أخذ نهج الحداثة بالانتشار بعد الحرب العالمية الثانية في مختلف بلدان العالم، و في أوروبا الغربية و أمريكا سواء في التعليم الأكاديمي أم في التنفيذ العملي، و ظهرت منشآت كثيرة من تصميم رواد هذا الفكر أو المتأثرين بهم.

لقد افترض فكر الحداثة، بين افتراضاته الكثيرة، تساوي الشعوب في متطلباتها و إمكانات تلبية حاجاتها، ولذا لم يأخذ موقفه النظري بعين الاعتبار، الخصوصية الإقليمية و الثقافية و الحضارية و الصناعية، و لا خصوصية تحديد الهويات الإثنية والوطنية والتراثية وإبرازها ودعمها، و لم يراع كذلك الامكانات الاقتصادية و الحالة السياسية لكل منها.

بكلمة أخرى، أقدمت العمارة الحديثة الدولية على ثورة فكرية تقدمية إنسانية، ومع ذلك، فقد تجاهلت الخصوصية الإقليمية، و أكثر من ذلك افترضت أن متطلبات المكننة المعاصرة تستلزم اختزال التنوع إلى حده الأدنى، إن لم نقل إزالته كلياً، و ذلك بقصد توافق الإنتاج، كما تصوره هذا الفكر، مع متطلبات المكننة و المتطلبات الاجتماعية على حد سواء.

ثاني عشر : ما بعد الحداثة

إذن، كان لا بد من أن يتقدم فكر معماري آخر ليقابل سلبيات فكر العمارة الحديثة الدولية. تبلور هذا الفكر في اتجاهات متعددة، لعل أهمها العمارة المقطرنة، أي الخاصة بقطر ما. و نشأ هذا أثناء الحرب العالمية الثانية و بعدها مباشرة. سعى هذا النهج إلى قطرنة الشكل المعماري و تطعيمه بمعالم محلية بهدف التنوع و تجنب الرتابة و بخاصة استحداث الخصوصية المحلية، و معالجة المتطلبات المناخية و الجيولوجية الإقليمية. و يتمثل هذا الموقف المقطرن في عمارة فرانك لويد رايت في أمريكا، و كارلو سكاربا (Carlo Scarpa) (١٩٠٦ـ١٩٧٨) في إيطاليا، و أوسكار نماير (Oscar Niemyere) (١٩٠٧ـ؟) في البرازيل، و كنزو تانجي (Kenzo Tange) في اليابان.

لم يهدف هذا النهج إلى تجاوز مفاهيم العمارة الحديثة الدولية، لا الشكلية و لا التي تخص الرعاية الاجتماعية.

في الستينيات، برز فكر آخر تصدره المعمار والمنظر الأمريكي روبرت فنتوري



(Robert Venturi) الذي نظّر بأن الحداثة الدولية، كموقف فكري، غير قابلة للإصلاح، و قصد بهذا أنها بحكم طروحاتها التي ترفض التنوع و التعقيد المركب في التكوين البصري، لا تتمكن من استحداث عمارة إنسانية.

لقد بيّن فنتوري أن التناقض الحاصل في التكوين الشكلي و ما ينبثق عنه من شكل معقد التركيب يمكن تحقيقه بإدخال بعض المعالم من موقف تأملي قد لا يكون بالضرورة عقلانياً، و أن هذه المعالم التي يتم دمجها قد لا تنسجم بالضرورة أو تتوافق فيما بينها، أو أنها تخص وظيفة منفعية معينة. في خلاصة القول، دعا إلى تحرير الشكل من جدلية إحداثه أصلاً، أي لا ضرورة إلى إخضاع الشكل لمتطلبات التقانة أو المطلب الاجتماعي، بل يرتكز على اختيار الإرادة الحرة لفكر الفرد وحدها، لذا فإنه يكون موقفاً لا عقلانياً.

من هذا الموقف النظري نشأت عمارة ما بعد الحداثة. و سرعان ما فتحت الأبواب أمام التعامل الحر مع شكلية الشكل، وجاعلة إسقاط معالم ملتقطة من مختلف الطرز و العهود و لصقها أمراً مباحاً و مشروعاً. تمكن، لا شك، بعض رواد ما بعد الحداثة من توليد شكليات معمارية متميزة لما تفردوا به من مهارة ومكنات تصميمية متفوقة. تزامنت مع هذا النهج الفكري في شكلية العمارة أحداث سياسية و اقتصادية ما هيأ الظرف المناسب لانتشار هذا النهج دولياً، و على صعيد التعامل مع الشكل المعماري، كما على صعيد الموقف من العمارة بعامة. و ربما كان أهمها ما يلي:

١ ـ ضعف الموقف السياسي للفكر اليساري الأوروبي و ارتباكه النظري، أدى بالتالي إلى ضعف موقف الفكر المعماري إزاء مسألة الرفاه و الرعاية الاجتماعية.

٢ ـ خيبة أمل الفكر اليساري المعماري من تطور الأحداث في الاتحاد السوفياتي و دول أوروبا الشرقية في المجالين النظري و التطبيقي. و اطلاع هذا الفكر على السلوكيات اللاإنسانية التي كان يمارسها قادة الأنظمة الشمولية.

٣ ـ التكاثر الأُسيّ للنفوس في العالم ما أخذ يلوث البيئة الاجتماعية و الطبيعية من دون وجود فكر سياسي أو ديني جريء واعٍ قادر على وضع الحلول و تحقيق الإجراءات المناسبة لتخفيض التوسع السكاني.

٤ ـ تلوث البيئة الجغرافية بسبب تصنيع طائش يلهث وراء الربح السريع من دون وجود فكر سياسي أو ديني واع أو مهتم يوقفه عند حده.

٥ ـ عدم التزام المعمار الغربي عند تعامله مع دول العالم الثالث أصول ممارسة المهنة المعتمدة، جرياً وراء ربح قد لا يتحقق بغير تلبية متطلبات جهات صنع القرار



في تلك الدول. ما أضاف عاملاً سلبياً مؤثراً آخر على مستوى التعامل.

٦ ـ تولي رونالد ريغان (Ronald Regan) في أمريكا و مارغريت ثاتشر (Margret Thatcher)، في إنكلترا مسؤولية الحكم و اعتمادهما الاقتصاد الحر و السوق الحرة. وبهذا انفتح أمام بعض المنظمات التجارية و الصناعية إمكانات جمع أموال طائلة ما حداها على إنفاق مبالغ ضخمة على أبنيتها، وبالنتيجة تبني عمارة البذخ.

٧ ـ تزعزعُ الفكر اليقيني في الفلسفة والعلوم بعامة، و تفشي مبدأ اللاّ يقينية (Uncertinity) عند الصفوة من المجتمع، أضعف، إن لم نقل ألغى إلى حدٍ بعيد الإيمان بالحتمية التاريخية و بالتالي اليوطوبية اليسارية. كان ظهور النهج اللا عقلاني الذي روج تحرير الشكلية من متطلبات التقانة، و ظهور مفهوم السوق الحرة، و امتزاج هذين الموقفين مع ظهور المؤثرات التي أشرنا إليها، قد أربك الفكر المعماري. ما أدى إلى انزلاق هذا الفكر إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها. ليس هذا فحسب بل أخذ نهج آخر و في عزلة فكرية يمارس عمارة مبهرجة تخص متطلبات السوق الحرة، عمارة لا تماس لها مع متطلبات عامة المتلقين في المجتمع. و هو فكر يرجع في تكوينه أساساً إلى المفاهيم الميتافيزيقية الأفلاطونية، و هي فلسفة تعتبر الشكل، المثال Form، خارج واقع الوجود الدنيوي، و تباعاً، خارج الممارسة الإنسانية في التعامل مع وجود معيشها اليومي؛ بمعنى اللجوء إلى مفهوم غيبي للوجود، و أن يعرض بصيغ فلسفية منطقية.

و لم يكن فكر المعمار الأكاديمي هذا وحيداً في هذا الانزلاق السلوكي. لقد شهد هذا القرن علوماً جديدةً متعددة، و علماء جدداً ثورويين غيروا مفاهيم المعرفة. بيد أنه لم يمض وقت طويل و إذا بهم يصبحون مأجورين عند منظمات مالية و إدارية همها الأول ليس المعرفة المطلقة و إنما المصلحة الخاصة. فقد ظهر علماء الفيزياء المكتشفون لظاهرة الـ كمّ Quantum و النظرية النسبية، في مطلع هذا القرن، و هم أكاديميون ثورويون. إلا أنه مع تطور القنابل الذرية و المنظومات الدفاع الإلكترونية، أصبح الكثير منهم تابعاً لسلطات الدولة و خاضعين لمنظوماتها السرية و الحربية، فأصبحوا يمارسون المعرفة العلمية كما لو كانوا موظفين مبقرطين. كما أصبح الكثير من علماء الاكتشافات الجديدة في البيولوجية الجزئية (Molecular Biology) و الجيولوجية و تكتونية قشرة الأرض (Tectonics)[(١١)] مأجورين لدى الشركات العالمية الكبيرة. الاعتراض هنا ليس على العمل مع منظمات هدفها الربح، و إنما على

(١١) علم حركة أديم الأرض.



انقياد الفكر الأكاديمي، و هو الفكر القيادي الحر و المتخصص في المجتمع، للانزلاق في سلوكيات أشبه بمستخدمي مأجور لمصلحة هذه المنظمات. و بهذا الموقع في المجتمع، فَقد هؤلاء العلماء الكثير من دورهم الاجتماعي و الوجداني و المتخصص الحر. و لم يكن هذا التحول عارضاً في موقف الأكاديمي المتخصص، بل هو حالة متوافقة مع التغير الحاصل في هدف إرادة الإنتاج بعامة و إدارتها. فبينما كان الإنتاج، فيما مضى، يُحقق من قبل إرادة تهدف إلى الربح كما تهدف إلى إرضاء حاجة اجتماعية، أصبحت هذه الإرادة مسيرة من قبل أرقام البورصة، و هي أرقام لا ترجع إلى إرادة، و لا تتصف بتعاطف مع وجدانية المجتمع. لذا، فقد المجتمع في حالة اجتماعية مثل هذه، إرادة التطلع المستقبلي نحو بناء مجتمع أفضل، و بالتالي فقد المعمار دوره الاجتماعي في تهيئة تخطيط فكري و تطبيقي لبناء المجتمع الصالح. و من جهة أخرى، فإنه فسح لقادة الفكر المعماري مجالاً لم يسبق له مثيل في ممارسة هدف البذخ بقصد إظهار قوة الرأسمال المتراكم. و يتمثل هذا البذخ في أبنية البنوك و المنظمات التجارية و الصناعية و بهرجتها.

وهكذا انشغل الفكر المعماري القائد، و كذلك الممارس، إلى حد كبير في شكلية الشكل بعيداً عن مواجهة إشكالات التلوث البيئي و السكاني و الذوقي. أي أنه انشغل في رؤيوية عبثية لا يتجاوز هدفها كثيراً وظيفة عرض الزهو. و يتمثل هذا الفكر بأعمال فيليب جونسون (Philip Johnson) الأخيرة، و تشارلز مور (Charles Moore)، و روبرت شترن (Robert Stern)، و بيتر آيزنمان (Peter Iseman). و بكلمة أخرى، سبَّب الربح المتصاعد و السريع الذي حققته الرأسمالية في عهد ريغان و ثاتشر، نشأة فكر معماري ميال للقبول و الإذعان لاستحداث عمارة مبهرجة، من غير الاهتمام بواقعية متطلبات المجتمع، ففقد المعمار إنسانيته بقدر ما فقد موقعه الإنتلجنسي، و عجزه عن التجاوب مع واقعية متطلبات وجدانية المجتمع. و في المقابل فقد المجتمع إنسانيته و تبلد، بالقدر الذي فقد دوره كمتلق صالح، و بقدر ما أصبح يتعامل مع بيئتين متباينتين: عمارة مبهرجة مغالية في الكلفة، و بيئة معمرة ملوثة.

كان هذا وصفاً مختزلاً لتطور دور المعمار في المجتمع، باعتباره المتخصص و القائد الفكري في إرضاء حاجة التعمير بعامة. و هو تطور من ذلك الحرفي اللا متخصص، إلى المعمار المتخصص و الأكاديمي. غير أن لكل مجتمع ظروفاً خاصة تميزه، و تبعاً لذلك دور المعمار فيه و موقعه في تنظيم المجتمع. لذا، فممارسة المعمار الغربي اليوم ليست كما هي في العالم الثالث، و منه العالم العربي، و إن تشابهت بعض الأدوار و الممارسات، و لا سيما التشابه في التكوين الشكلي و التقانات المسخرة في تحقيق هذه الشكلية. مع ذلك، فالاختلاف بينهما جوهري.



فبينما يستحدث المعمار الأوروبي الشكلية و التقانة التي تحققها، و له دور فعال في فكر و دور المجتمع المدني، و تبعاً لذلك تنضيج المجتمع المعاصر، فإن موقع المعمار العربي بعامة بالنسبة إلى تجدد و تطور هذين المقومين، إما منبهر بمظاهر الحضارة الأوروبية و لذا فهو تابع مستتبع لها، أو يعاني من ردود فعل لاعقلانية ضد الحداثة، و مرهب منها فيلجأ إلى مفاهيم مبسطة، ساذجة، سهلة المنال، و متوافرة في الصعيد الأسفل، الغيبيات، أو نجده لا يبالي بهموم المجتمع منزوياً مع همومه الخاصة. و في كل الحالات يرزح تحت عبء أنظمة استبدادية، و منظمات مجتمع أهلي متخلف و متصلب في فرض إرادته على حرية إرادة أفراد المجتمع، التي هي أساساً منسلخة، لا تعي أنها مستلبة الإرادة. و لذا لا دور لفكر المعمار العربي في إدارة المجتمع و قيادة فكر تعمير البيئة، لأنه لا يمتلك قاعدة مجتمع مدني، يستند إليها، أو له دور في استحداثها.

و بينما لا يعاني إلا قلة من المعماريين الأوروبيين من سلبيات لاعقلانية نهج ما بعد الحداثة و انزلاقاتها اللا وجدانية، فإن الكثير من الممارسين و الأكاديميين، في العالم العربي، منبهرون بلا عقلانيتها. و إن ظهر التلوث المعماري في الغرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر، في المدن الصناعية في إنكلترا، فقد بدأ الغرب بعامة يخفف حدته و يعالج مسبباته، بينما نجد أن انتشار هذا التلوث في البلدان العربية يتوسع و تشتد حدته في مختلف مواقع و صعد التعمير.

مع ذلك ظهر منذ الأربعينيات فكر معماري قيادي في العالم العربي، و حقق تجارب رائدة في شكليات محلية، تمثلت في الموقف الرومانتيكي لـ حسن فتحي في مصر، و غيرها من تجارب في الحداثة العقلانية في العراق و لبنان على سبيل المثال.

كنكستن، ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٧



الفصل الخامس

التقانة الاجتماعية و بيئة الحرب(*)

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة «إعادة أعمار المدن بعد الحرب» التي نظمها الاتحاد الدولي للمعماريين، فرع لبنان، في بيروت بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧. و قد نشرت في: [illegible] العربي، السنة ٢٠، العدد ٢٢٩ (آذار/ مارس ١٩٩٨)، ص ١٦ ـ ٢٩.


مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: صفات وجودية الإنسان

يتصف الإنسان بسمتين متأصلتين في جوهر وجودية كيانه، **أولاهما**: يولد الإنسان و فيه نقص طبيعي، و هو نقص إن لم يطمئن، لا يتمكن الفرد الإنسان من البقاء؛ و **ثانيتهما**: وعي وجوديته كفرد يتفرد، له خصوصيته، و واع وجوده كجزء من مجموعة متماسك معها.

١ ـ السمة الأولى: النقص في الوجودية و سده

يشارك الإنسان جميع الحيوانات، بأنه لا بد له من أن يجسد كيانه، أي يمتد خارج جسديته، و يقتلع و يستخرج، من البيئة الطبيعية، مواد القوت التي تؤمن له استمرار البقاء و إدامته، كالماء و الطعام. كما لا بد له من أن يسخر موجودات البيئة، كمادة خام، و يحولها إلى أداة تعامل مع متطلبات حاجات معيشه، كالملجأ و السرير و العربة.

يختلف الإنسان عن الحيوانات الأخرى في مسألتين أساسيتين، هما، **أولاً**: يولد الإنسان في الوجود و هو يفتقر إلى أداة التعامل، أي لا يستورث أداة التعامل بالغريزة، كما يستورثها الحيوان في المقابل، كأداة القطع و البناء و الجناح، مثلاً، و لا يستورث استراتيجيات التعامل، كالافتراس و الدفاع و البناء و التسلق و الطيران و التحليق. مع ذلك، فهو **ثانياً**: يولد مُستورَثاً إمكانات عقلية هائلة و أوصالاً مرنة و قابليات للتكييف لإفعالات متنوعة، فيحولها إلى قدرات متطورة. و بهاتين السمتين يتفوق على الحيوان، تفوقاً نوعياً.

٢ ـ السمة الثانية: وعي الوجود المزدوج، التفرد و التضامن

إن السمة الأخرى التي يتصف بها الإنسان، و متأصلة في جوهر وجوده، هي وعي وجوده الذي يتفرد فيه، و تماسك هذا الوجود مع الآخر. إذ ما أن يولد الإنسان، و يشغل حيزاً في الوجود، و منذ الطفولة الرضيعة، يعي أنه يمتلك وجوداً يتفرد فيه بين الأشياء الجامدة و الحية. أي، يتمتع وعي الفرد بخصوصية تحدد هويته



كما يتصورها هو، و هي خصوصية يقيمها بقدر ما تؤمن له البقاء، و بمقارنة هذا البقاء مع ما يتمتع به الآخر. إلا إن وعي هذا التفرد، و خصوصيات الهوية، يشترط وجود كيان اجتماعي، أي وجود الفرد ضمن المجموعة. فبينما يتطلب التفرد وجود ظرف إفعال الخصوصية، و إلا فقد الفرد همه في تقييم ذاتي مناسب، مقارنة بالغير، و بهذا يعرّض بقاءه للزوال، بقدر ما يفقد همه لتحقيق هذه الخصوصية. في الوقت نفسه، يتطلب هذا البقاء، في المقابل، الوجود بين الجماعة، و هو البقاء المكمل للأول، و يحقق بهذا، توافق خصوصيته مع خصوصية الآخر، ليؤمن ظرف تعامل منسجم، و مدعّماً به و مدعماً له، أي تحقيق التماسك الاجتماعي. و بينما غالبية سلوكيات هذا التماسك عند الحيوان مستورثة غريزياً، فهي عند الإنسان قدرات غريزية، يتعين أن يكتشفها، أو يتلقنها أو يتعرف إليها، و يكيّفها لتتوافق مع متطلبات التطور الاجتماعي. كما يتعين أن يقولبها أو يؤطرها و يصوغها بإيديولوجيات و مرجعيات يلتزمها فترات معينة.

إذن، هو يولد من غير أن يمتلك سلوكيات لصيغ التماسك الاجتماعي، و إن كان هذا التماسك ضرورة متأصلة في تأمين بقائه، و في وعي هذا الوجود. و بقدر ما هو واعٍ ضروريات هذا التماسك و وجوديته، و هو مبتكر و منظم له، فهو في الوقت نفسه، يكون واعياً تفردية خصوصية هذه الوجودية، و يسعى إلى حمايتها، و إلا أصبح الوجود الواعي حالة مثبطة، منسلبة[1] و منسلخة[2] من قيم إنسانيتها. و يعني هذا، أنه لكي يتمكن الفرد من تأمين بقاء لوجوديته الواعية لائق بإنسانيته، عليه أن ينظم سلوكيات معيشه، و/أو تهيىء له ظرف تحقيق توازن مناسب بين القيمتين: تفردية خصوصية الفرد، و في المقابل، مراعاة متطلبات التماسك الاجتماعي، و توافقها. إذ يظهر هذا التوازن في المجتمع، كوعي لعلاقات الوجود المتداخلة، بحالات نسبية متنوعة. تتطور نسبية هذا التوازن، و تتغير و تتأثر بالظروف التي يتعرض لها الفرد في مجتمع ما، و ظروف المجتمع في تطور تاريخ حضارة الإنسان.

الخلاصة، يؤلف هذا التوازن، سمة جوهرية في معيش الفرد و الجماعة، لأنه يؤلف علاقة متأصلة في وجودية الإنسان الواعي.

---

(١) المنسلب، مستلب الإرادة، و هو واعٍ بهذا الاستلاب، حينما تكون حالة الانسلاب استتباعاً يحرم الفرد من تسخير إرادته الحرة في تنظيم خصوصية معيشه و علاقة هذا بضروريات التضامن و هو واعٍ بهذا الاستتباع و قسر إرادته.

(٢) المنسلخ، هو ذلك المستلب الإرادة و غير واعٍ، أو هو في حالة انسلاب من دون أن يكون الفرد واعياً.



ثانياً: أداة التعامل مع البيئة

نشير مرة أخرى إلى تباين جوهري بين الإنسان و الحيوان في علاقاتهما مع البيئة. فبينما يستورث الحيوان أداة التعامل مع البيئة و استراتيجيات هذا التعامل، أي يستورث الحيوان أداة و سلوكيات التعامل التي يواجه بها البيئة كمادة خام و يغيرها، و يَصْنع أداة تأمين البقاء، و يتمثل هذا في منقار الطير و قدميه التي يسخرها في تصنيع العش، أو فم العنكبوت في تصنيع الشُعّ. على الإنسان، في مقابل هذا، لكي يتمكن من مواجهة البيئة كمادة خام، أن يصنع، بمعرفة يبتكرها، و بتسخيرها يُصنِّع أداة تأمين البقاء. أي عليه أن يُصنِّع، في البدء، أداة التعامل كالطرق و القص و الكبس و الصب و غيرها، ليتمكن من تحقيق أداة تأمين البقاء مثل الملجأ و المخزن و العربة و السرير و السلة و القدر.

ثالثاً: التقانة الاجتماعية

إن ابتكار معرفة التعامل، و تسخيرها في تحويل المادة الخام إلى أداة تصنيع، و بالتالي التعامل مع المادة و تصنيع المُصنَّعات، تؤلف بمجملها، التقانة. و بما أن تحقيق هذه المقومات يتم بالضرورة في بيئة اجتماعية، حيث لا بد من تفاعل الفرد مع الجماعة، و في صيغة من تعامل معينة، لذا، فهي في واقعيتها تقانة اجتماعية بالضرورة.

رابعاً: المطلب الاجتماعي

و إذا رجعنا مرة أخرى إلى متطلبات البقاء، أي سد النقص الطبيعي الذي أشرنا إليه في البدء، سنجد، كما وجدنا التقانة، أن هذا المطلب هو كذلك اجتماعي. لأنه، و إن يتحقق وعيه من موقف متفرد، في داخل مخيلة الفرد و احساساته، فإن رؤيته كنقص و مطلب: نوعيته و حدته و أفضلياته و معاييره و مقارناته، لا تتحقق إلا بظرف اجتماعي، حصيلة تعامل مع الآخر و مقارنة ما للذات بالآخر؛ ما يعني أن المطلب كرؤية للحاجة و رؤية كيفية إرضائها، اجتماعي بالضرورة.

خامساً: العلاقة المتبادلة بين المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية

يعي الفرد نقصاً في وجودية البقاء، الذي يظهر له كمطلب اجتماعي لا بد من سده و إرضائه، فهو حاجة لا بد من طمأنتها. كما أن هناك في المقابل، تقانة اجتماعية تهيىء الوعي لرؤيوية مناسبة لكيفية معالجة هذا النقص، و بالتالي تحقيق أداة إرضاء هذا المطلب. إذ يؤلف كل من هذين الكيانين مستقطبين مواجهين و متفاعلين،



يتفاعلان في تداخل و تبادل. و بتفاعلهما تتحقق، كمحصلة له، أداة إرضاء الحاجة، أي المُصنَّع. إذن هناك علاقة جدلية متأصلة بين المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية؛ إذ لا يظهر تصور التقانة، و أفعالها و تحقيقها ما لم يواجهها مطلب، و لا يتحدد المطلب في المخيلة من دون أن يواجه تقانة، و يتأطر بها و يؤطرها بإيديولوجيته، و بصيغها كبردميات Paradigm فكرية فعالة. و بهذا، يكون الإنسان قد أضفى الصفة التاريخية على تعامله مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية.

سادساً: أصناف المطلب الاجتماعي و توازنها

يظهر المطلب الاجتماعي عند الإنسان، بثلاثة أصناف متداخلة، و في الوقت نفسه متميزة. فهي متداخلة لأن كلاً منها يدعم الآخر و يكمله، و هي متميزة لأن كلاً منها يمتلك مقومات و حركات يتفرد بها. و هناك لكل من هذه المقومات وجود تتميز به، أو لكل منها معرفة و قيم و تقانة تميزها. مع ذلك، بسبب تداخلها، و وجود كل منها كحاجة متأصلة في وجودية الفرد و المجتمع، بات لا بد من تحقيق تداخل متوازن بين هذه الأصناف. من دون هذا، أو مع إخفاق التعامل في تحقيق هذا التوازن، يثبط التصنيع، أو بقدر ما يفسد توازن رؤيوية أصناف الحاجة كمطلب، يفسد تصنيع أداة إرضاء الحاجة، و بهذا القدر تفسد خصوصية معيش الفرد، و بالتداخل يفسد معيش الجماعة.

فالتوازن بهذا المفهوم، بين أصناف المطلب الاجتماعي، عند تحقيق أداة إرضاء الحاجة، و بالتالي إرضاؤها، يؤلف ضرورة متأصلة في وجودية الفرد و الجماعة. إن الأصناف الثلاثة للمطلب الاجتماعي، هي:

١ ـ الحاجة النفعية

و هو المطلب الذي يؤمن البقاء العادي، كالحماية ضد العوامل الطبيعية ـ عن طريق أداة كالدار و الخيمة، و الحماية ضد العدو و المفترس ـ و يتحقق هذا عن طريق أداة كالأسوار و القلاع، و يتحقق تأمين الراحة البدنية ـ عن طريق أداة كالسرير والكرسي، و تأمين الخزن ـ بواسطة الصندوق و السَّلْوَة (Silos)، و النقل ـ بواسطة العربة و الزورق.

٢ ـ الحاجة الرمزية

الصنف الثاني للمطلب هو الرمزية، و هو الصنف الذي يؤمن إرضاء حاجة الهوية. يحدد هذا رؤية الذات لوعي الذات، أي يعين موقع خصوصية الذات بالنسبة



للأشياء الأخرى الخارجة عن الذات، الحية و الجامدة. و يعرض هذه الخصوصية للغير، و يقارنها مع هوية الغير، و بهذا يحقق دعمها لتأمين بقاء خصوصيته التي يتفرد بها بين الجماعة. و في الوقت عينه، فهو الصنف للمطلب الاجتماعي الذي يربط هذه الخصوصية، النفس الذات الواعية بتفردية وجوديتها، مع الخصوصيات المتفردة الأخرى، في حالاتها المتفردة أو الجماعية، أي يداخلها مع «الآخر»، و بهذا يحقق التماسك الاجتماعي.

و تتمثل أداة إرضاء الحاجة الرمزية لخصوصية الفرد في المعالم التي تحملها المصنَّعات و التي ترضي وظيفة التعبير عن الهوية، و التي تتمثل، مثلاً، بمعالم خصوصية الدار. كما تتمثل هذه الأداة بمعالم كخصوصية لباس الفرد التي تميزه عن غيره، أو الحلي التي يحملها؛ كما تتمثل أداة رمزية التماسك الاجتماعي، أي تماسك خصوصية الفرد مع خصوصية الجماعة التي ينتمي إليها: باللباس الإثني، و الطراز المعماري المحلي، و صلدية سور المدنية، و أبهَّة السلطة، الدنيوية و اللاهوتية، و في تنوع أداة طقوسها الدينية و الترفيهية، الدورية و الطارئة.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية

إن تحقيق إرضاء الحاجتين الأولين، النفعية و الرمزية، يتم عن طريق تهيئة أداة إرضائها للوجود، أي المُصنَّع، و تسخيره لهذا الغرض. بيد أنه لا بد أن يتكرر التعامل مع هذا المُصنَّع، مع شكليات المعالم التي يحملها، حتى يتم استنفاد إمكانيات توظيفه. غير أن التكرار في التعامل يؤدي إلى الملل عند نفسية الإنسان، و كلما استبدل المصنع بغيره كلما حدث الملل، و استنفدت طاقات كبيرة في تحقيق هذا المنحى، و هذا استنفاد مفرط قد يهدد البقاء. لأنه يفرط في تسخير الطاقة الاحتياطية لمواجهة الطوارىء، فيجهد التعامل مع متطلبات البيئة و يرهقه. لذا كان لا بد من ابتكار حلّ لهذا التناقض المتأصل بين نفسية الفرد التي تمل التكرار، و من جهة أخرى، كلما أفرط في استنفاد الطاقة فيما لو تم استبدال المُصنَّع كلما حدث الملل. و بسبب ضرورة مواجهة هذا التناقض، ظهرت حاجة ثالثة مكملة للأولين و متداخلة مع ظهورهما، و هي الحاجة الإستطيقية، و كان هذا خلال مراحل تطور تكوين فكر الإنسان.

إن وظيفة هذا الصنف من الحاجة، هي تخفيف الملل عند تكرار التعامل مع المُصنَّع. و قد حقق تطور فكر الإنسان العاقل هذه الوظيفة عن طريق إحداث تنوع منظم في المعالم التي يحملها المُصنَّع، بدلاً من استبدال المُصنَّع ككل. إن آلية تخفيف الملل تتحقق عن طريق إضفاء ازدواجية متناقضة على المعالم. بمعنى أنه يفترض تحقيق التنوع



حرية التعامل مع الشكل و استحداثاته، من دون وجود محددات لا في الكم و لا في النوع، و إلا لما تحقق التنوع. و لكن هذه الحرية تتناقض مع الهدف لأنها تؤدي إلى الفوضى و بالتالي يعجز التنوع عن طمأنة الاستمتاع بالتنوع. لذا يرافق هذا التنوع، و يضبط تنظيمه، بحكم كونه تنظيماً ينبني على محددات. و هنا مصدر التناقض في تحقيق إستطيقية التنوع و ازدواجيتها. فمن جهة، تحمل المعالم صوراً متعددة في حالات ملتبسة بحكم كونها متنوعة من دون ضبط، و من جهة أخرى، يُنظم عرض تعدد هذه الصور ببنيوية واضحة عقلانية، و بشرط أن يُحقق توازن ماهر لازدواجية التناقض المتأصل فيها. و بسبب تحقيق هذا التوازن، و تكراره في المخيلة، يتهيأ ظرف لتعامل ديناميكي بين هذين المتناقضين للتعامل مع المصنّع، أي يكتسب التعامل ديناميكية ملازمة له بسبب تكرار إفعال هذا التوازن في مخاضات المخيلة. لذا، بقدر ما يتحقق هذا التوازن و يتكرر في المخيلة، أو يفاعل، يتجاوز الفكر المتفاعل التكرار الممل. و يشترط إفعال هذه الديناميكية، من جهة، أن تحمل معالم المُصنَّع تناقضاً متوازناً بين الصفتين ـ التنوع و التنظيم و التحكم ـ و من جهة أخرى، تمتلك مخيلة الفرد الفاعل، في مختلف مراحل الإنتاج، مِكنة التفاعل و التجاوب مع هذا التناقض المتوازن.

لا تؤلف الرغبة أو النزعة نحو التنوع و في المقابل الضبط للتنوع، و ازدواجية الموقف، حالة نفسية عفوية متناقضة، بل إن هذه الازدواجية في موقف الفكر من الوجود متأصلة في تكوين الدماغ، حيث تنبني على ضروريات تأمين البقاء. فالتنوع ضروري لأنه يواجه مسألة الملل السريع الذي يحصل حين يتعامل بتكرار مع معالم معينة. و هذا الحس بالملل ضروري لأن تأمين البقاء يتطلب الانتباه و تدريب المعرفة و الحصول على المزيد منها ليتمكن الفرد العيني من تأمين الدفاع عن البقاء عن طريق هذه المعرفة المستجدة و المتنبهة. و هنا يكمن مصدر أهمية التنوع. و لكن التفاعل مع المستجدات يتطلب معرفة سريعة ليتمكن الكيان العيني من تقدير الحالة القائمة و اتخاذ موقف سريع لتأمين البقاء؛ ما يعني أن يقدِم الدماغ في آنيات المواجهة مع المستجدات و ينظمها بسرعة كنمط، أو أنماط، ضمن قدرات استيعابه التنوع القائم في الوجود الطبيعي. و هنا يكمن مصدر أهمية القدرة الطبيعية الغريزية على الاختزال و الإنقاص و التنميط، و بالتالي التحكم في التنوعات و تنميطها. و بإفعال مثل هذا، مع معالم المُصنَّع، تكتسب شكلية معالمه، بالنسبة إلى هذا الفرد، صفة القبول و الاستحسان، بما يصطلح عليها باللغة السائرة الجمال، أي يكتسب الفرد الفعال المتعة بهذا التعامل، و إن تكررت إفعالاته، و بقدر ما يتضمن الشكل المتعامل معه أنماطاً على صعد و مستويات متعددة، و قابلة للاكتشاف تعاقباً. إن وجود هذه الأنماط المتنوعة، و اكتشافها المتعاقب، و الاستمتاع المتكرر المتعاقب بها، ما هو إلا تعريف الفن الرفيع الكلاسيكي.



يتصف التكرار الحاصل في هذا التعامل، بديناميكية متناقضة و متوازنة في الوقت نفسه، و هو مصدر وظيفتها و سبب ظهورها كحاجة في فكر الإنسان. تتوضح صفة هذه العلاقة الديناميكية في تحقيق إرضاء الحاجة الإستطيقية، إن رجعنا إلى بعض الأمثلة للبنى التي حققتها عبقرية الفكر البشري: تمثال للملك المصري ميسيرينوس (Mycerinus) و زوجته، بنية البارثينون في أثينا، مقرنصات قصر الحمراء، فيلا روتوندا (Rotonda) للمعمار اندريا بلاديو، منظر لـ سنت فيكتوار (Sante-Victoire) للرسام بول سيزان، كنيسة نوتردام في رونشام لـ لو كوربوزيه، رباعيات عمر بن الخيام، و رباعيات بتهوفن. في كل من التكوينات الشكلية لهذه البنى هناك تنظيم صارم لعقلنة العرض، و في الوقت نفسه، هناك ما يتناقض مع هذا بعرض صور و شكليات متعددة، بأبعاد لا متناهية، ترتكز على عرض التباسات لا متناهية في شكلياتها الجزئية و العامة. و الالتباس هنا لا يعني أبداً الغموض، بل العكس تماماً. إذ يعني أننا كلما كنا على وشك اكتشاف و الوقوف على صورة ما في المعالم، و التعرف على مؤشراتها و فك ألغازها، نجد أنفسنا، إحساساتنا و تصوراتنا لها، من الموقع الذي كنا فيه، تنفتح أمامنا صورة جديدة، في بُعْد جديد، كما لو لم نع وجودها، فتظهر لنا فجأة، صورة جديدة يتعين الخوض فيها، في دورة لاحقة و نقدم على اكتشافها، و التفاعل معها. إنها صورة تكمن في البعد الجديد الذي نحن في دور الخوض فيه، و اكتشافه. و هكذا، من نمط كان ملتبساً فتم فكه، إلى نمط جديد نكتشفه كبعد جديد إلى النمط القديم، و هو نمط كالذي سبقه، لا يفهم فيبقى ملتبساً، و لا نعيه إلى أن نكتشفه. و هكذا ننتقل من بُعد إلى بُعد آخر، إلى ما لا نهاية، و نحن نبدأ من جديد، كلما تفاعلنا مع هذه الديناميكية المركبة، و بقدر ما حققت عبقرية الرؤيوي تركيب أنماط في تركيب تصاعدي في التباسات منظمة، فنستمتع بلعبة الوجود كلّما نفاعل و نلاعب هذه المركبات الإستطيقية.

سابعاً: مقومات التقانة

تتألف التقانة من مقومات متعددة، أهمها:

١ ـ المعرفة.

٢ ـ مهارة التعامل.

٣ ـ المادة الخام و خصائصها.

و هناك مقومات تقانية تخصُّ كلاً من أصناف الحاجة. فمثلاً هناك معرفة تخص الإستطيقية و معرفة تخص الرمزية و معرفة أخرى تخص النفعية، و هكذا الأمر في ما



يخص المقومات الأخرى. لذا تحمل معالم المُصنَّع مؤشرات ذات معانٍ و وظائف متعددة، و إن كانت متداخلة، يوظف كل صنف منها ليرضي صنفاً من الحاجة. كما أن هناك تعاملاً يخص كلَّ صنف من أصناف الحاجة في مختلف سيرورات الدورة الإنتاجية في تصنيع المُصنَّع.

ثامناً: الدورة الإنتاجية

تؤلف التقانة الاجتماعية و المطلب الاجتماعي قطبين متفاعلين، و بتفاعلهما تتحقق الدورة الإنتاجية. فيظهر المُصنَّع للوجود و عند تشغيله يتحقق إرضاء الحاجة. و للدورة الإنتاجية ثلاث مراحل، هي: الرؤيوية و التصنيع و التلقي. في المرحلة الرؤيوية يعي الفرد الحاجة، فيميزها و يهيىء في مخيلته تصوراً لأداة إرضائها، و بالتالي يهيئ استراتيجية تصنيعها. تلي هذه، مرحلة التصنيع، و هنا يواجه الفرد المؤدي المُصنِّع: المادة الخام، و يفاعلها و يغير حالة تكوينها الشكلي، فيولد للوجود المُصنَّع، و هو أداة إرضاء الحاجة. في المرحلة الثالثة يقدم الفرد المتلقي و يسخر المُصنَّع في إرضاء الحاجة، و ما أن يتحقق هذا، حتى تنتهي الدورة الإنتاجية. و تمتد المرحلة الثالثة، التلقي، و تصل الدورة الإنتاجية بتلك التي تعقبها. فيقدم المتلقي و ينظم الخبرة التي اكتسبها خلال تعامل إرضاء الحاجة، و يرسلها إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة كتغذية استرجاعية. فتؤلف هذه التغذية المعطى الأساس في إفعال هذه الدورة.

١ ـ الفرد الفاعل و المحفز

في الاستقطاب الذي وصفناه بين المقررين: المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية، يظهر قطب ثالث. أو بسبب وجود هذا المستقطب الثالث، و هو الفرد المؤدي، يظهر إلى الوجود القطبان الأوّلان، و يكون ظهورهما فقط حينما يفاعلهم الفرد المؤدي، و بسبب هذا التفاعل. لذا يكون ظهور هذين المقررين عرضياً دائماً، أي يظهر بسبب وظيفة محددة في فكر القطب الثالث، المؤدي. كما إن شرط إفعال فكر المؤدي الفعال، في أي من مراحل الدورة الإنتاجية، هو وجود هذين المقررين، و إن بصيغها اللا متبلورة في الفكر في آنيات بدء المواجهة.

يؤلف الفرد المؤدي القوة الحقيقية لإفعال التفاعل، و تحفيزه، بين القطبين. و الفرد هنا، في تحقيق هذه الإفعالات، يُفاعلها بصفتين: الفرد المتفرد، و هو في الوقت نفسه، الفرد المتداخل و التماسك مع المجتمع الذي يهيئ له المرجعية المعرفية التي تؤهله و توفر له ظرف القدرة على إفعال المقررين أصلاً. و يظهر الفرد، الذي



يفاعل و يحرك المراحل الثلاث للدورة الإنتاجية، و بثلاث حالات، فهو فرد مؤدٍ رؤيوي، و فرد مؤدٍ مُصنِّع، و فرد مؤدٍ متلقٍ.

٢ ـ التذاوت المتبادل: الداخلي و الخارجي

سواء أكان تفاعل الفرد تفردياً أم تماسكاً، فهو إفعال متذاوت، تذاوتاً داخلياً و تذاوتاً متبادلاً Intersubjectivity[٣] خارجياً، يتداخلان أحياناً، و يتعاقبان أحياناً أخرى. ففي التذاوت الداخلي، يقدم الفرد، ذاتية الفرد، بصفتها الـ «أنا» «I» الفاعل، و تفاعل الذات بصفتها الـ «إني» «Me» المفعول بها. إذ إنه، كفرد يتعامل مع ذاته، فهو يكلم ذاته، و يحاسب نفسه، و يتأمل و يستنتج مع ذاته، فيغضب و يفرح و يخاطر و يُحبَط و يفشل و ينتصر ـ في إرهاصات مخيلة ذاته و مع ذاته ـ هذه، و غيرها من الحالات التي يتعرض لها في داخلية الذات. فتنتقل هذه الحالات المتعددة من التذاوت الداخلي، من كونها الـ «أنا» الفاعلة، إلى الـ «إني» المفعول بها، و تتناوب بهذه العلاقات في تعاقب في زمن مراحل الدورة الإنتاجية. و يتعامل الفرد بهاتين الصفتين مع عالمه الخارجي: مع الفرد الآخر و مع المُصنَّعات. إلا إنه ما أن ينتقل التعامل مع الشيء الخارجي، خارجاً عن الذات، حتى يصبح إفعال التذاوت علاقة متبادلة مع الخارج، أي تمتد العلاقة إلى الـ «أنا» و الـ «إني»، في موقعهما في الداخل، و ترتبط بشيء خارجي و يصبح بالنسبة اليهما الـ «هو» أو «هم» أو «ذاك»، في تذاوت خارجي. و من هنا تتوسع الدورة التذاوتية، فتشمل الآخر. فبدلاً من أن تكون العلاقة المتذاوتة منحصرة في الداخل، غير ملموسة، بين الـ «أنا» و الـ «إني» مباشرة، و مغلقة، تمتد و تصبح الـ «أنا» مع الـ «هو» أو «هم» أو «ذاك»، في حالاتها و في حالاتهم، الفاعلة أو المفعول بها، فيتهيأ ظرف نقل التذاوت من حالته غير الملموسة إلى خارج الدماغ، و إلى القدرة وإلى التماس مع العالم الخارجي للدماغ. أي يدخل الـ «هو» إلى موقع بين حركة التذاوت الداخلي، و لذا، يصبح تذاوتاً متبادلاً مع الخارج، و مفتوحاً عليه ـ تعامل «أنا». في هذا التذاوت الخارجي، يكون الـ «هو»، الفرد الآخر، المؤدي الآخر، و يكون «ذلك الشيء» وهو المصنَّع و ما يحمله هذا المُصنَّع من معالم تحمل تعابير الفرد الآخر: همومه و قيمه و معرفته.

٣ ـ حركة سيرورات التذاوت مع المصنَّع

يحصل التعامل المتذاوت مع المُصنَّع على مستويين. ففي الحالة الأولى، يحصل التعامل مع المُصنَّع باعتباره مادة جامدة، و هنا يكون التعامل بين فكر و مادة جامدة،

---

(٣) التذاوت من الذات، حيث يحصل تفاعل متبادل بين ذاتين لفردين.



كتعامل فكر المتلقي مع «ذلك»، خشبية الكرسي. و يحصل التعامل و يتزامن مع **الأول** في المستوى **الثاني**، مع المعالم التي تحمل معرفة و عاطفة المؤدي الآخر، المرسِل. فتصبح علاقة التذاوت هنا لا بين فكر و مادة، و إنما بين فكر «أنا» و فكر «هو»: فكر المرسِل مع فكر المرسَل إليه. و هو تذاوت غير مباشر يحصل عن طريق المرجعية المشتركة. إن مختزل حركات التذاوت لمرحلة التلقي، يتحقق حينما يقدم الفرد المؤدي المتلقي، «أنا» و يواجه المُصنَّع، «ذلك الشيء» كأداة تحمل فكرة و تعبر عنها. و حينما تأخذ معالم المُصنَّع صفتين في التذاوت، الـ «ذلك» الفاعل، لأنها تحمل فكر المرسَل، و الـ «هو»، المتلقي، المفعول به، لأن المتلقي يكون في هذا المرسَل إليه.

و بالنظر إلى تشابه سيرورات التذاوت المتداخل في المرحلتين الأخريين: الرؤيوية و التصنيع بحركات سيرورات تذاوتية مشابهة لما هي في مرحلة التلقي، و إن كانت أكثر تعقيداً في بعض جزيئاتها، لذا، نكتفي هنا بوصف حركة التلقي. و في ما يلي عرض مختزل مبسط جداً، لحركة مراحل التذاوت المتبادل لمرحلة التلقي، في سيروراتها التذاوتية الداخلية و الخارجية.

إن أهم صفة لهذه الحركة هي نقل العاطفة و المعلومات إلى معالم المادة، أي ترجمة الفكر و تجسيده في مادة جامدة، ثم ترجمة معالم هذه المادة الجامدة إلى فكر يعبر عن معلومات و عاطفة. و بهذه الترجمة يتهيأ ظرف إرضاء الحاجة، أي ظرف تشغيل المُصنَّع كأداة إرضاء الحاجة. بمعنى أن تتضمن هذه الحركة تحويل الفكر بكيانه اللاملموس إلى مادة جامدة ملموسة، ثم تحويل هذه المادة الجامدة إلى فكر لا ملموس ضمن مخاض الدماغ.

٤ ـ حركة التلقي

أ ـ تتحرك الـ «أنا» للمتلقي و تواجه معالم المُصنَّع. و في هذه المواجهة تحمل المعالم هموم المتلقي و المعرفة الفعالة التي تجسدت في مرحلة التصنيع، و تهيأت لها الرؤية في مرحلتي الرؤيوية و التصنيع السابقتين. و يصبح المتلقي هنا هو «أنا» الفاعل، لأنه إرادة واعية تقوم بحركة التلقي.

ب ـ و ما أن تلتقي مخيلة المتلقي بمعالم المُصنَّع، أي تفاعل شكليات المعالم مخيلة المتلقي، فيصبح المتلقي المرسَل إليه، و عند ذاك يأخذ موقع الـ «إني» المفعول به.

ج ـ و بهذا التفاعل مع شكليات المعالم في مخيلة المتلقي، تتقدم المخيلة و تعرِّضها لمخاضات عقلانية و عاطفية، فتتعرف الـ «أنا» على هذه الشكليات، و بهذا تترجمها من كونها شكليات محملة على معالم المُصنَّع، إلى شفرات يتعين فكها؛ أي يتعين فك



المعاني و القيم و المعلومات التي تحملها هذه الشفرات. في هذه المخاضات الفكرية، تكون هذه المعالم الـ «هي» المفعول بها، حينما تكون مخيلة المتلقي الـ«أنا» هي الفاعل.

د ـ و يشترط هذا التفاعل بين المتلقي الـ «أنا» و الشفرات المحملة على المصنع و التي تؤلف الـ «هي» المفعول بها في هذه الحركة. و لكي يتحقق التفاعل المعرفي، على المتلقي أن يرجع إلى المرجعية التي يتعامل بموجبها، و يفتش فيها عن تشابه بين الشفرات المحملة على معالم المُصنَّع و معالم قائمة في مرجعيته. إن شرط التفاعل هو مرجعية مشتركة بين الطرفين. و بقدر ما يكون هناك من تشابه في المرجعية بين شكليات الشفرات المحملة على المُصنَّع، و الشفرات القائمة في المرجعية، يحصل التفاعل، و هو تفاعل بين فكر المتلقي و الفكر المحمل على هذه الشفرات. بمعنى، يحصل اتصال بين فكر المتلقي و فكر الرؤيوي و المصنع، و هو تفاعل غير متزامن. و ذلك لأن تجسيد المعالم المحملة على المُصنَّع حصل في وقت سابق. إن فجوة الزمن هنا ليست عاملاً مهماً في الاتصال، و إنما تمتد في الزمن. المهم هنا قدرة المتلقي على فك الشفرات التي يحملها المُصنَّع، و بهذا تتحقق ترجمة المعاني و المعرفة التي تحملها معالم المُصنَّع.

هـ ـ يحصل فك الشفرات عن طريق الـ «أنا» المتلقي حينما يفاعل المرجعية التي يحملها، فيفتش فيها عن معالم مشابهة للتي يحملها المُصنَّع، و يوافق بين معالم المُصنَّع و معان مقترنة بالمعالم المشابهة التي وجدها في مرجعيته. و بقدر ما يحصل هذا التوافق تحصل ترجمة معاني المعالم المحملة للمُصنَّع، بالنسبة إلى مخيلة المتلقي. أي بقدر ما يحصل من توافق بين الشكل المحمل على المُصنَّع و القائمة في المرجعية التي يسخرها المتلقي و القائمة في مخيلة المتلقي، عند ذاك تتحقق ترجمة المعالم التي يحملها المُصنَّع. و لكن هذه ترجمة تتفرد بها مخيلة المتلقي، لأن هنا فعلاً تذاوتياً. لذا، لا يحصل تطابق في المعاني و المعلومات بين ما حصل من ترجمة في مخيلة المتلقي، و ما كان أصلاً في مخيلة المرسِل، الرؤيوي و المُصنِّع، لأن تفاعل المتلقي مع شفرات المعالم، و مع المرجعية المشتركة، لأن الحركات التي أقدم عليها المتلقي تذاوتية، و ليست حركة ميكانيكية، واحداً إلى واحد.

و للسبب ذاته تتحقق هذه الترجمة بالرغم من الفجوة الزمنية، لأن التفاعل بين المرجعيتين، هو تفاعل بين المعالم المادية التي يحملها المُصنَّع و المعالم التي تحملها المرجعية في مخيلة المتلقي، فتقوم مخيلة المتلقي، بذاتها و بتفردها، بسد هذه الفجوة الزمنية.

و ـ و بقدر ما يتحقق من ترجمة شكليات المعالم و اكتسابها معاني محددة، و اتخاذ هذه المعاني و صورها موقع الفاعل بالنسبة إلى مخيلة المتلقي، فتصبح المعلومات و المعاني



المرسَلة، كما لو أنها كانت الـ «تلك» الفاعل، و تأخذ في آن المخيلة المتلقية لهذه المعاني موقع الـ «إني» المفعول بها. و لكن في هذه الحركة للتذاوت المتعاقب و المتزامن، يأخذ المتلقي صفتين في آن واحد: المفعول به المتسلم المرسَل إليه في داخل الذات، و يكون الفاعل الخارجي لحركة التلقي، كما يكون الفاعل الداخلي المترجم. أي يكون الفاعل الـ «أنا» المتلقي هو الذي يحقق ترجمة شفرات المعالم، فيحقق الاتصال.

ز ـ بهذا الإفعال المتذاوت يكون الفرد المتلقي قد حول شكليات المعالم التي يحملها المصنَّع إلى معانٍ و صور في مخيلته، و يكون قد حقق ترجمة شكلياتها، كأداة مرسَلة إليه يسخرها في إرضاء حاجته. و هذا بقدر ما يتمكن من تذاوت خارجي مع مقومات المرجعية المشتركة، و بقدر ما حقق من فكّ شفرات المعالم في تذاوت داخلي، و بقدر ما تمكن من تسخير مقومات المرجعية في هذا التذاوت.

ح ـ و من هنا تصبح شكليات معالم المُصنَّع شكليات تحمل صوراً في مخيلة و معانٍ لها، معلوماتية و عاطفية، بالنسبة إلى المتلقي. و من غير هذه الحركات لسيرورات التذاوت المتبادلة الداخلية و الخارجية و المتناوبة، لا يتهيأ ظرف الإيصال إلى المتلقي.

ط ـ و بهذا الإفعال تكون الذات في كلا موقعيها في الأفعال، الـ «أنا» و الـ «إني» الفاعلة و المفعول بها، قد تداخلت مع الضمير الاجتماعي بقدر ما تفاعلت مع المرجعية المشتركة. الخلاصة، في هذا التعامل التذاوتي يكون الفرد قد حقق إفعال خصوصيته حينما حقق ترجمة شفرات المعالم، ترجمة يتفرد بها في مخيلته، و يكون، في الوقت نفسه، بهذا الإفعال قد حقق تذاوتاً متداخلاً مع التماسك الاجتماعي بقدر ما تذاوت مع المرجعية المشتركة، و بقدر ما تكون المرجعية المشتركة التي اعتمدها هذا الفرد المتلقي، أو تصورها و تفاعل معها، تقترن بالمعرفة و العاطفة المعممتين و اللتين يتعامل بموجبهما المجتمع، و تؤلفان واسطة الإيصال بين الفرد و الفرد الآخر، و بين الفرد و الجماعة.

تاسعاً: تركيب سيرورة الاتصال

إن ما تم عرضه لحركات تذاوت مرحلة التلقي، كان كما لو كانت الحركات التذاوتية موحدة التكوين، و هذا تماماً مخالف لواقعية تركيب الحركة. إذ إن واقعية الإيصال بين الفرد و معالم المُصنَّع هي مركبة من الأصناف الثلاثة للحاجة التي وصفناها في ما مضى. و يعني هذا أن هناك في كل حركة في سيرورات الإيصال، في مختلف جزيئاتها، سيرورات لإيصال متطلبات الحاجات الثلاث، و في كل جزئية



للحركة هناك لكل منها خصوصياتها، بقدر ما هناك خصوصيات لها في مخيلة الفرد المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج.

و في كل من هذه الحركات التي تقدم عليها الذات الـ «أنا»، في مواقعها و مواقفها ضمن الدورة الإنتاجية: الـ «أنا» و الـ «اني» بصفتها الفاعل و المفعول بها، فتقدم هذه الذات و توازن بين متطلبات الحاجات الثلاث كما هي في مخيلة الفرد المؤدي، أو كما يتصور أو يتعين أن يكون التوازن بين أصناف الحاجة، والتي تتكيف مع أولوياته و مزاجه و معلوماته و قيمه. بمعنى أن الذات ستقدم في كل من الحركات الثماني التي أشرنا إليها، فتحقق توازناً ذاتياً بين الأصناف الثلاثة في آنيات تعاقب كل من الحركات، سواء أكانت الذات واعية هذا التوازن أم لا.

بمعنى أنه غالباً ما يكون التوازن المفترض متحيزاً نسبياً لصنف من الحاجة أكثر من الأصناف الأخرى. و لكن هذا التحيز لبعض الأصناف من الحاجة لا يفسد الإنتاج تلقائياً، لأن الدورات اللاحقة تسوّي الكثير من هذا الخلل. إن ما يفسد الإنتاج هو الخلل الذي يحصل في علاقات التذاوت بين مختلف المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية، و ينفلت من غير رقابة اجتماعية تضبط سلوكيات المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية. و الضبط هنا يشمل سلوكيات المعمار و الحرفي و العامل الأجير و الملاَّك و المستأجر و رجال ضبط النظام و غيرهم.

و الخلاصة لهذا، لكي يتحقق إنتاج صالح، لا بد لهذه السيرورات من التذاوت أن تحقق، في كل حركة، توازناً مناسباً بين متطلبات الحاجات الثلاث. إذ من دون هذا التوازن، يُفسد الإيصال الاجتماعي فيُفسد هدف الإنتاج، الذي يتمثل بالعمارة الملوثة و الخرقاء و القبيحة و اللا إنسانية.

عاشراً: إفساد سيرورات التذاوت يُفسد التضامن الاجتماعي

قد بينا أن آلية هذه الحركات التذاوتية المتناوبة هي، أساساً، التفاعل الجدلي بين المقررين، فمن جهة، المطلب الاجتماعي كحاجة يتعين إطفاؤها، و من جهة أخرى التقانة الاجتماعية التي تهيىء صناعة أداة طمأنة الحاجة، المُصنَّع. لذا فإن أي خلل في أي من مقومات التقانة الاجتماعية ـ المعرفة و المهارة و المادة الخام ـ و أي خلل في الرؤية و التعامل مع المطلب الاجتماعي، يُفسد هذا التفاعل. يُفسَد التفاعل الجدلي إن لم تكن مقوماته و حركاته التذاوتية سليمة، و بفساده تُفسد العلاقة الاتصالية بين الفرد و الفرد الآخر، و كذلك يُفسد الإيصال في كلا المقررين: المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية، بين الفرد و الجماعة، المرتبطة جميعها بالمرجعية المشتركة. إن



تحقيق هذا التوازن في مختلف سيرورات مراحل الإنتاج يؤلف حاجة اجتماعية متأصلة في تكوين المجتمع، الذي ينبني على تفردية الفرد و تداخلها مع التماسك الاجتماعي. إذن إفساد الإيصال هو، في واقعه، إفساد حوار الإنتاج، و بالتالي إفساد التماسك الاجتماعي، و إفساد البيئة المعمرة التي يشغلها أفراد المجتمع.

حادي عشر: خفة حدة فساد الإيصال في المجتمع التقليدي

إن مسببات إفساد الإيصال الاجتماعي و ظروف ظهورها و حدة إفعالاتها متعددة و متنوعة. فقد ظهرت مسبباتها، في مختلف المجتمعات و الحضارات في الماضي، النائية و البعيدة، كما تظهر في عالمنا المعاصر. إلا أن حدة إفساد الإيصال و تلمس سلبياته كانت مخففة جداً في المجتمعات التقليدية، أي مجتمع الزراعة ما قبل عصر النهضة، و بخاصة قبل المكننة، و كذلك قبل أن اكتسبت المُصنَّعات صفة السلعة مع ظهور الرأسمالية في القرن التاسع عشر. لم تظهر المُصنَّعات كسلع، هدفها قيمة الاستبدال، في المجتمعات البدائية و ما قبل الزراعة، و لم تتحول وظيفتها و تصبح أداة للاستبدال بدلاً من أداة لإرضاء الحاجة مباشرة إلا بعد ظهور الزراعة. و كان هذا تحولاً تدريجياً بطيئاً جداً، و لم يكن له تأثير ملموس في علاقة الفرد مع المُصنَّع باعتباره أداة إرضاء الحاجة، إلا بعد ظهور الرأسمالية و بخاصة المكننة، كما أشرنا سابقاً. إن أهم أسباب خفة حدة إفساد الإيصال في المجتمع التقليدي، أي المجتمعات الزراعية ـ ما قبل الصناعية و بخاصة قبل المكننة ـ و تأثيرها المخفف على إفساد الإيصال الاجتماعي، هي:

١ ـ بسبب بطء توسع المعرفة و تنوعها، أي، كان التغير الحاصل على كمها و نوعها يتحقق ضمن قدرة استيعاب الفرد لها، في مختلف مراحل الإنتاج. لذا كان الفرد في مختلف سيرورات التذاوت في أي من مراحل الإنتاج، واعياً متطلبات المراحل الأخرى: المتطلبات الحوارية لتذاوت مناسب لمتطلبات الحاجة و التقانة الاجتماعية.

٢ ـ كانت العلاقة في المجتمع التقليدي، بين مراحل الإنتاج الثلاث، شفافة Transparent. إن شفافية العلاقة بين مراحل الدورة الإنتاجية تهيئ تذاوتاً طبيعياً بين مختلف المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية، فيشعر الفرد بأنه غير مبعد عن الآخر، و لا يتعرض إلى عُصاب التنحي (Alienation Neurosis). أي كانت تنساب المعرفة المعلوماتية و العاطفية انسياباً غير معوق بسدادات تفاضلية، سواء أكانت طبقية أم مهنية أم تخص توزيع العمل. لذا كان التذاوت الداخلي للذات الفاعلة، مع ذلك الخارجي، متجانساً، و خالياً من عُصاب التنحي. أي عند فقدان إفعال الفرد من



تذاوت طبيعي مع الآخر، يشعر كأنه مبعد عنه، فيحل به شعور عُصاب الإبعاد، التنحي Alienation، سواء كان هذا الآخر هو الرؤيوي أو المصنّع أو المتلقي، حسبما يكون موقعه في الدورة الإنتاجية. أي بقدر ما تعجز الذات عن تحقيق تذاوت فعال و متوازن مع الذات الأخرى، سواء مباشرة أم عن طريق المعالم، يشعر هذا الفرد كما لو كان أبعد عن التذاوت الذي يفاعِله. و من هنا يحل به شعور عُصاب الإبعاد و التنحي.

٣ ـ كانت تقانة الإنتاج حرفية يدوية، و قد اعتاد المجتمع منذ قديم الزمان على تعامل مناسب مع التكوينات الشكلية المستحدثة في مختلف حقب ظهور الطرز المتعاقبة في مختلف الحضارات. لم يحدث تغيير جذري في طرز الحضارات في تقانات تغير المادة الخام، في العلاقة بين اليد و الفكر من جهة، و التغير الحاصل في المادة الخام من جهة أخرى. و يعني هذا أن الإنتاج الحرفي كان يتضمن علاقة سبريانية مباشرة في سيرورات إفعالات توليد شكلية المُصنَّع. و إن حدث خلل في هذه العلاقات، فقد كان خللاً جزئياً، بسبب بطء ظهور التغير اللاحق في الشكل و بسبب ظهوره كجزيئات يعي ظهورها غالب المؤدين. لذا كان في وسع الإنتاج بعامة، تلمس هذا الخلل، فيقدم على تعديله قبل أن يتفاقم تأثيره السلبي في سيرورات الإيصال بين أفراد المجتمع، في الدورة الإنتاجية اللاحقة، و يفسد الإيصال عامة، أي إحداث التنحي في تعامل المجتمع.

٤ ـ و يقترن البطء في تغير المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية مع بطء تغير المرجعية المشتركة. كان المجتمع التقليدي يتمتع باستقرار نسبي و ملموس في تكوين المرجعية المشتركة. فيصبح التعامل عن طريق هذه المرجعية المشتركة تذاوتاً سهل المنال، متيسراً لكل أفراد المجتمع أو غالبهم.

٥ ـ و إن حدث خلل في توازن إنتاج المجتمع التقليدي، بسبب حرب بين قومين، أو ظهور سلطة مستبدة و منفلتة، لا رادع لنزواتها المفنطزة، أو غزو بربري قبلي متخلف حضارياً، أو حدوث حرب أهلية تسبب تخريباً للبنى، أو تفرض على المجتمع متطلبات غازٍ مستبد، سنجد غالباً أنه سرعان ما يقدم المجتمع، المتضرر أو المستتبع، على إصلاح التخريب، بشتى أنواعه، مسخراً مقومات مرجعيته القائمة في إفعال من نوع جديد. و يتحقق إصلاح تلقائي للكثير من التخريب الحاصل بسبب الاستقرار النسبي للمرجعية التقليدية المشتركة. و إن تحقق تغير في المرجعية، سيكون ضمن قدرة المعرفة التي يتمتع بها أفراد المجتمع على استيعاب متطلبات مختلف المتغيرات و العوارض الطارئة على التكوين الاجتماعي المستقر نسبياً. إذ سيتمكن المجتمع المتضرر من استيعاب ما سيتم من إدخال مفاهيم و معرفة و قيم جديدة على



مرجعيته التقليدية، و بهذا الاستيعاب سيخمد حدة الصدمة الحضارية، و يخفف الخلل في التذاوت. و هذا صحيح، خصوصاً لأن تقانة الإنتاج في كل المجتمعات التقليدية، هي متشابهة نسبياً و متوافقة من حيث مقوماتها و حركاتها. و هذا صحيح أيضاً و بخاصة حينما كان انتشار التقانة و تبادلها القطري، و الكلجري[٤]، بسبب الحروب و الغزوات، مشترك و متشابه، محلياً و قطرياً في غالبيته. فلم تحصل الفجوات الحضارية، في الفكر و التذاوت الاجتماعي، إلا مع ظهور المعاصرة، عصر النهضة و التشخص.

٦ ـ ربما كان من أهم الصفات العامة للإنتاج التقليدي، أنه تمكن من الحفاظ على توازن نسبي في إرضاء الأصناف الثلاثة للحاجة، مهما كانت إحداثات التغير فيه. إذ لم تتمكن الحروب و الغزوات و النزوات الاستبدادية من إفساد التوازن التقليدي للعلاقات بين أصناف الحاجة و القائمة في المرجعية المشتركة؛ و هذا بسبب قدرة أفراد المجتمع، في مختلف مواقعهم في الدورة الإنتاجية، في أنهم يتمتعون بمعرفة مناسبة لمتطلبات الإنتاج. لذا كان تذاوت الفرد، الداخلي و الخارجي، يحقق إفعالاً مناسباً و متوازناً مع تذاوتياته، في مختلف الظروف التي كان يتعرض لها.

ثاني عشر: الإنتاج المعاصر و ظهور التنحي

لقد غيرت المعاصرة كل هذه العلاقات الإنتاجية. و مع ظهور المعاصرة و ابتداءً بعصر النهضة، و بالتالي الرأسمالية، و المجتمع البرجوازي، و المجتمع الديمقراطي، و المكننة، و ظهور العلوم الحديثة، و الاستعمار و العولمة، تغير دور الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، كما تغيرت وظيفة المُصنِّع في إفعالاتٍ متبادلة مع الفرد. و تبعاً لهذا، تغيرت واقعية سيرورات الإيصال و بالتالي علاقة الفرد المعلوماتية و العاطفية مع المرجعية المشتركة ـ في تذاوته الداخلي و الخارجي ـ و اقترن مع هذا التغير، تغير علاقات وجدانية المجتمع. إن أهم مسببات هذا التغير الجذري في سيرورات الإيصال الاجتماعي، أي التغير في الحوار الاجتماعي الذي يؤمن ظرفاً يكون التماسك بصيغه الجديدة، الذي أحدثته المعاصرة، هي كما يلي:

١ ـ ظهر تشخص المعمار المثقف و تفاضله عن المعمار الحرفي، ابتداء من القرن الخامس عشر في أوروبا، و اقترن بهذا تعدد المرجعيات، ففقدت بهذا القدر المرجعية المعلوماتية صفتها المشتركة بين أفراد المجتمع.

---

(٤) حول مفهوم الكلجرية، انظر الفصل الأول في هذا الكتاب.



٢ ـ أدخلت المكننة في الإنتاج، منذ أواخر القرن الثامن عشر، و فقد هذا الكثير من العلاقات السبريانية التي كان يتمتع بها.

٣ ـ اكتشفت الطباعة، ما أدى إلى زيادة المعرفة التقانية زيادة أسّية، و أصبحت تتجاوز قدرة استيعاب الفرد المعين، و من هنا ظهر الاختصاص الضيق.

٤ ـ تحولت وظيفة المُصنَّع من كونها مُصنَّعات تنتج و تحمل قيمة تُرضي الحاجة، إلى كونها سلعة تحمل قيمة استبدال (Exchange Value). إذ بينما كان إنتاج المُصنَّع، ما قبل المعاصرة، يهدف إلى إرضاء حاجة جهة معينة، حيث كان ثمّة ترابط شفاف بين المرحلة الرؤيوية و المُصنَّع، و المتلقي الذي يقابلها في حركة الاتصال و الإنتاج. و تبعاً لهذا، كان الإنتاج يتمتع بترابط اجتماعي معلوماتي و عاطفي. فاقتصرت وظيفة المُصنَّع إلى سلعة، أي إلى قيمة في السوق تهدف إلى الاستبدال لا غير، بقدر ما ظهر الإنتاج الرأسمالي و استتب.

و قد استتب هذا النظام الإنتاجي بقدر ما تحقق تنظيم القيمة السوقية للمُصنَّع، كسلعة، في السوق عن طريق البورصة. لقد حولت البورصة قيمة السلعة إلى أرقام مجردة عن وظيفتها الأصلية. و القيمة هنا هي معيار طمأنة حاجة الإنسان. و لذا فقد الإنتاج الكثير من العلاقات الإنسانية التي كانت مقترنة به. و لذا، بقدر ما تركز هدف الإنتاج على قيمة الاستبدال، أي القيمة النفعية السوقية، أهمل إرضاء الحاجات بصيغ متوازنة. بهذا القدر اقتصرت وظيفة المُصنَّع على قيمة الاستبدال. و من هنا تهيّأت ظروف اللا توازن في إرضاء متطلبات الحاجة ـ أي فقدت توازنها الثلاثي ـ و بهذا ظهرت مسببات إفساد الإيصال بين أفراد المجتمع، و إحداث اختلال وظيفي في الحوار الاجتماعي، فحصل خلل في أساس وظيفة الإنتاج. و هنا نحن لسنا بصدد تقليل أهمية الحرية الهائلة التي اكتسبها الفرد و التي جاءت بها المعاصرة كالتشخص، و التفرد و حرية تعدد المرجعيات، و تعدد بدائل المصنَّعات لتنظيم المعيش اليومي و الاستمتاع بها.

ثالث عشر: الحرب الأهلية و خلل تقانة الإيصال

بعد هذا المختزل و المقتضب لبنيوية التقانة و حركات جدلياتها في تأمين الإيصال و الحوار، أعود إلى موضوع هذه الندوة، أي إلى العلاقة بين الحرب، و بخاصة الأهلية، و دور التقانة في تأمين بيئة معمرة سليمة. تعرض لنا حالة بيئة العمارة في لبنان اليوم، حالة تلوث صارخ للبيئة المعمرة. و قد أصبح لبنان مثالاً جلياً على وجود خلل صارخ للتلوث المعماري و عجز المجتمع العربي عن مواجهة الحداثة



و التعامل معها تعاملاً مجدياً. و يمثل هذا خللاً في العلاقة بين تفردية الفرد من جهة، و وجدانية تماسك المجتمع من جهة أخرى. و نحن هنا نتكلم عن مجتمع كان قبل هذه الحرب، في مراحله البدائية الأولى في تحقيق مجتمع مدني. و الأدق أن نقول: كان في مراحل مبتدئة في تفهم متطلبات مجتمع معاصر مدني، و توافق علاقاته التقليدية معها، أي إحداث توافق متدرج بين متطلبات المجتمع الأهلي التقليدي و متطلبات المجتمع المدني. و قد حصل هذا بسبب وجود مظلة الاستعمار الفرنسي الذي أسس البعض من مظاهر المجتمع المدني مع استقرار مدني نسبي.

لذا، كان قادة فكر المجتمع، قبل الحرب الأهلية، يسعون إلى تحقيق المجتمع المدني بمفهومه المعاصر، بقدر ما تمكنت من فهمه، و ما لم يتعارض جذرياً مع تطوير المجتمع الأهلي. و هذا يعني أن المجتمع كان في دور تهيئة المقومات الأولية للمجتمع المدني، أي إحداث مؤسسات حكومية و مدنية و أهلية، لتحل محل الوظائف التقليدية للمنظمات الفئوية: دينية و إثنية و طائفية، أو تضبط سلوكيات منظمات المجتمع الأهلي ضمن أطر علاقات مدنية. فأحبطت الحرب الأهلية نمو هذه البذرة. و سأبين ما هي أهم مواقع الخلل المحدثة في العلاقات الإنتاجية و آليات مسبباتها.

بينًا في بدء هذا العرض أن المُصنَّع، العمارة و البنيات الأخرى للبيئة المعمرة، المدنية و الريفية، هي محصلة للتفاعل الجدلي بين المطلب الاجتماعي الذي يتضمن ثلاثة أصناف: النفعية و الرمزية و الإستطيقية، من جهة، و التقانة المكونة من المعرفة، و مهارة التعامل، و المادة الخام من جهة أخرى. إذن بقدر ما يكون التعامل، أو التفاعل بين هذين المقررين سليماً تكون المحصلة سليمة. و تبعاً لهذا ستكون هذه المحصلة أداة مناسبة لإرضاء حاجة الفرد المتفرد، كما تؤمن إرضاء حاجة تماسك الجماعة، أي تحقيق إيصال مجد و حوار سليم ضمن معيش الجماعة عن طريق الإنتاج، و هي حاجة متأصلة في تأمين بنية معمرة سليمة، و بقاء إنساني، لكلا الطرفين في الحوار و الإنتاج، الفرد و المجتمع على حد سواء. أصبح واضحاً لدينا مما تقدم، أن مواقع الخلل في الإنتاج يمكن أن تحصل في أي من مقومات هذين القطبين: في أي من المقومات لأي من المقررين في التفاعل الجدلي الذي يحقق المُصنَّع للوجود، سواء في مقومات المطلب الاجتماعي أم في مقومات التقانة الاجتماعية. و قبل أن نبين مراحل آلية الخلل في إنتاج البنية المعمرة، سيكون من المفيد أن نبين ما هي أهم مسببات الخلل، أو ظروف إفساد إنتاج البيئة المعمرة كالحروب الأهلية و نزوات السلطة الاستبدادية و غيرها.

١ ـ عندما يتعرض بقاء الفرد للتهديد، تصبح هويته قلقة. فغالباً ما يلجأ إلى دعم فئوي، بما في ذلك الطائفي و الطبقي و الإثني. و يحمي هويته حصراً عن طريق



منظماتها. و بهذا يكون قد أهمل تداخل همومه مع متطلبات التماسك الاجتماعي بعامة. و ما يساعده، أو يدفعه بسهولة إلى هذا المنحى، هو توافر تنظيم فئوي فعال في مجتمع كان أصلاً قد بنى علاقاته السياسية وفق تنظيم فئوي، أي تنظيم طائفي و إثني، أينما يكون موقعه في الدورة الإنتاجية. و من هنا يفصل الفرد همومه، و أصناف حاجاته عن حاجات المجتمع بعامة، و التي افسدت الحرب ترابطها المدني، بقدر ما استبدل الحوار المدني بحوار الحرب: حوار المنطق بحوار العنف. و هكذا يقدم الفرد و يسعى إلى تخفيف ارتباك هويته عن طريق اختزال التذاوت و حصره في المنفعة الذاتية الأنانية. و بهذا أفسد مقومات هويته، بقدر ما عزلها عن هموم تماسك متوازن لعلاقات إنتاج البيئة المعمرة.

٢ ـ و يقترن مع الحالة الأولى، فقدان رقابة المجتمع العامة، التنظيمية و الوجدانية، على سلوكيات الفرد، أينما يكون موقعه في الدورة الإنتاجية. و من هنا يتهيأ للفرد حيز يتمكن في جوّه النفساني من أن يقف غير مبالٍ من متطلبات الإنتاج، و لاسيّما بقدر ما تنعدم ضوابط التنظيم العمراني و وجدانية منظمات المجتمع المدني و ضوابط المؤسسات العلمية و الرسمية.

٣ ـ و يقترن بالخلل الحاصل في رقابة المجتمع المدني و تنظيم الدولة و ضوابطها خلل في تنظيم التعليم، ما يؤدي إلى خلل في تقانة الإنتاج، و هروب الفكر الطليعي إلى خارج القطر.

٤ ـ و بقدر ما تفسد مقومات الدورة الإنتاجية، المعرفية و الوجدانية، و يتعطل ضبط وجدان المجتمع الأهلي و المدني، لسلوكيات دور المؤدين في مواقعهم في الدورة الإنتاجية، تظهر فجوات ضبط سلوكيات التعامل. و بذلك تنفلت سلوكيات بعض الأفراد و يقدم هؤلاء على تجاوز متطلبات التنظيم العمراني، سواء الوجداني أم الرسمي و أنظمة مؤسسات الدولة في مختلف مجالات التعمير. و من هنا تتعطل الخبرة و المهارة و الاختصاص في التقانة التي تراكمت في مرجعية التنظيم المدني، و يتعطل معها الضبط الإداري و الوجداني. و بهذا يقدم الفرد المنفلت، بقدر ما يتمتع بحماية المنظمة الفئوية التي ينتمي إليها ـ و في هذا الظرف تظهر فئات مؤلفة من مليشيات و عصابات اختلاس ـ على إفساد التنظيم المدني، و تبعاً لذلك تلوث البيئة المعمرة. فإذا زُجت هذه المسببات في المجتمع المتحارب من قبل الأفراد المنفلتة و فئات الميليشيات، و تفاعلت مع سلبيات الإنتاج المعاصر التي أشرنا إليها، و فاقمت كل منها سلبيات الأخرى، تكون المحصلة تلوثاً معمارياً رهيباً، كما نجده في المدن و القرى اللبنانية، أينما التفتنا إليها. و إن كان هذا حظ لبنان في تلوث البيئة المعمرة فيه، بسبب انفلات فئات الميليشيا و عصابات الاختلاس، فإن حظ البعض الآخر من



البلدان العربية لم يكن أفضل، إن لم يكن أسوأ. فنجد في العراق مثلاً، تلوثاً للبيئة المعمرة فاق ما حصل في لبنان في الكم و النوع. و يرجع سبب ذلك إلى وجود عامل تفرد به العراق أكثر من غيره، هو سلطة مستبدة، منفلتة النزوات و الفنطزة، و فقدان تام لمقاومة مجتمع مدني مهذب.

رابع عشر: مراحل آليات تلوث العمارة

بعد وصف مسببات إفساد التذاوت ضمن الدورة الإنتاجية، و تباعاً تلوث البيئة المعمرة، سيكون من المفيد أن أصف وصفاً مختزلاً مراحل آليات هذا التلوث. كنت قد وصفت صفة المُصنَّع كسلعة، أي قيمة للتبادل، مقابل المُصنَّع كقيمة للاستعمال أو الحاجة، و كنت قد بينت أن للحاجة ثلاث صفات، و لذا، في الحالات الاعتيادية للإنتاج يتحقق إرضاء أصنافها بصيغ متوازنة نسبياً، و هذا ما تم وصفه، و يتعين تأكيده.

إذ عندما يقدم الفرد، و يشرع في مراحل الإنتاج في حالاته المستقرة نسبياً، تكون سلوكياته و همومه متماسكة مع هموم المجتمع، و مضبطة بمنظماتها و مؤسساتها. كما يتحقق تعامله مع الحاجة و مفهومه إليها بموجب توازن معقول بين أصنافها، و يكون المجتمع قد هيأ رقابة مناسبة لتأمين هذا التوازن، عن طريق وجدانية إستطيقية و تنظيمات إدارية. إلاً أنه عندما يقلق الفرد على أمنه و راحته و متعة بقائه، و يتعرض لمسببات الخلل التي أشرنا إليها، و عند انهيار الرقابة الاجتماعية، يُفسد التذاوت الداخلي للفرد، كما يُفسد التذاوت المتبادل بين الفرد و المجتمع. تبعاً لهذا، و متداخلاً معه، يُفسد التذاوت بين الفرد و المُصنَّع. إذ يصبح المُصنَّع سلعة لا تتحقق رؤيتها و تصنعها تحت رقابة المجتمع و إنما خارجة عنه، هدفها الأول تحقيق قيمة الاستبدال السوقي، و بخاصة حينما تنفلت حرية الجشع. و بقدر ما يتحول وعي البقاء إلى إحدى جزيئات تفردياته المشوهة، و المختزلة لمفهوم البقاء الأناني، الذي يظهر بسلوكيات الجشع و الاختلاس. و لذا يُفسد هدف إنتاج البيئة المعمرة، و يصبح أداة تلوث بيئة معيش الإنسان[٥].

و في جولة مع دور الفرد، كذات و فكر يحمل المعرفة و العاطفة، في المراحل الثلاث للإنتاج، ستقرب لنا صورة أوضح لإفساد حركة التذاوت، و محصلة له خلل إنتاج البيئة المعمرة، و مواقعه ضمن الدورة الإنتاجية.

---

(٥) و تمنحنا سلبيات الاقتصاد السوقي (Market Economy)، صورة أخرى لهذا الخلل في هدف الإنتاج.



١ ـ المرحلة الرؤيوية

يصبح الهم الأول للمرحلة الرؤيوية ليس أكثر من إرضاء حاجة النفعية المتضمنة حصراً الاستبدال السوقي. و بهذه العلاقة التذاوتية المختزلة، يصبح هدف السلعة، العمارة، مقصوراً على ربح منفلت لا أخلاقي و جشع. و من هنا تهمل القيم و المتطلبات الاجتماعية للحاجتين الأخريين: الرمزية و الإستطيقية، و يكون بهذا قد شوه مفهوم النفعية. و يسبب هذا الجشع و الانفلات المقترن بأنانية متفردة، إخراج الدورة الإنتاجية للبيئة المعمرة من وجدانية المجتمع. هذا مما يسبب تبلد الحس نحو هذه البيئة، أي يكبت الحس بضرورة الحاجة إلى تعامل مريح و مطمئن مع البيئة المعمرة، باعتبارها حاجة إنسانية متأصلة أفسدت في علاقة الفرد مع بيئة المعيش. إن حس الوجدان بالوجود يتطلب بالضرورة بيئة مريحة تطمئن الحاجات النفسية و الرمزية و الإستطيقية. إن عجز تهيئة بيئة صالحة يقلق الوجدان و يبلده. أو بقدر ما يتبلد هذا التعامل تتبلد المرجعية التي يسخرها الفرد في تعامله اليومي مع البيئة، و بهذا القدر يفتقد متعة التعامل مع البيئة المعمرة ضمن المعيش اليومي؛ أي يفقد الفرد متعة الحس بوجود يومي و معيش ممتع يطمئن الحاجتين الأخريين الأساسيتين في الوجود: الرمزية و الإستطيقية. و لذا سيفتقد تذاوت الفرد، الداخلي مع ذاته، و الخارجي مع الجماعة، الحس العاطفي و الإنساني، و تباعاً يفتقد تعامل الفرد تعاطفاً وجدانياً و إنسانياً متبادلاً مع المجتمع. و خلاصة لكل هذا، يعني تلوث البيئة المعمرة أن مرور الفرد اليومي من البيت إلى العمل، سيصبح خالياً من المتعة الرمزية و الإستطيقية المتأصلة في نفسية الإنسان.

٢ ـ مرحلة التصنيع

تتقبل هذه المرحلة استراتيجية خالية من الحس الداخلي الإنساني، كما من التذاوت المتبادل مع المجتمع، لأنها استراتيجية أخليت من المعرفة و العاطفة الحسية للرمزية و الإستطيقية؛ أي أنها استراتيجية مختزلة و متبلدة، و لذا، فإنها تبلد مرحلة التصنيع. في حالة مثل هذه، و سيرورات تصنيعية خاضعة لاستراتيجيات مثل هذه، و محركة لها، تصبح سيرورات أداء المُصنِّع، و تعامله مع المادة الخام، تعاملاً هو كذلك متبلد و خال من الحس الداخلي و هموم المجتمع. و بتعامل فاسد مثل هذا، يظهر التكوين الشكلي للمُصنَّع كذلك فاسداً، كمحصلة متبلدة، أي مختزلاً على هم الربح الجشع. و فيما لو افترضنا أن المُصنِّع لم يختزل همه على النفعية الجشعة، كما هو في الحالة المفترضة في المرحلة الرؤيوية، سيكون التعامل بين هذا المُصنِّع، كفكر و عاطفة، مع الصورة الرؤيوية المحولة إليه، أي مع استراتيجية التصنيع، تعاملاً بين



رؤيوية متبلدة و فكر مُصنَّع، و إن لم يكن متبلداً، إلا أن استراتيجية التعامل ستكون متبلدة، أي ستكون المعاني التي يتحقق التعامل معها في سيرورات التصنيع، و من أجلها، متبلدة.

٣ ـ مرحلة التلقي

و لو افترضنا أن الفرد المتلقي حافظ على اتزان التعامل، أي لم يسبب قلق الحرب إرباك هويته، و إرباك توازن العلاقة بين الأصناف الثلاثة للحاجة في مخيلته، و تمكن من الحفاظ على سلامة التلقي الذي يتعامل بموجبه مع البيئة. و لكن بحكم طبيعة تعامله مع بيئة متبلدة، سيصبح تعامل التلقي اليومي مع بيئة معمارية بليدة. و من الصعب أن يتمكن الفكر السليم، عاطفة و وجداناً و عقلاً، من أن يتعايش مع بيئة ملوثة من دون أن يتأثر بفسادها، و يتبيأ نحوها إلى حد ما، أي يقْدِم، واعياً أو لا واعياً، و يكبت أحاسيسه نحو البيئة ليتمكن من تخفيف حدة كآبة التعامل مع هذه البيئة.

إن سبب إرباك التعامل و كآبة الحس بالوجود، في حالة مثل هذه للمتلقي، هو الصدام بين مرجعيتين: مرجعية فاسدة يتعامل المجتمع بموجبها و يحقق بيئة ملوثة، و في المقابل، مرجعية أخرى سليمة(٦) يتعامل بموجبها هذا الفرد و يحقق بيئة معمرة سليمة. إذن، مهما كان الفكر واعياً و على علاقة متوازنة بين أصناف الحاجة، و يسعى إلى إدامة هذه العلاقة في مخيلته، المعلوماتية و العاطفية، فإنه سيُبلِّد البعض من صفاتها، من دون قصد، بقدر ما يتبيأ نحوها، شاء أم أبى. إنها حالة فرد غير متبلد الحس يتعامل مع مُصنَّع مُتبلِّد الحس. لذا يصبح المعيش اليومي لهذا الفرد سيرورات في دور تبلّد تدريجي. فيكون معيشاً مستلباً من حق تعامل طبيعي مع بيئة سليمة، و يكون في دور تهيئة الفكر لقبول هذا الاستلاب، و لو جزئياً. و في الحالة الأخرى، حينما يكون الفرد متبلداً أصلاً، و قد اعتاد التعامل مع بيئة معمرة ملوثة، يؤلف فرداً متبلّد الحس يتعامل مع بيئة ملوثة من غير أن يكون واعياً واقع تبلد حسه. و عند ذاك، بقدر ما يكون فعالاً في تعمير البيئة سيؤلف عنصراً فعالاً في تكوين بيئة ملوثة و ديمومة التلوث، و هو لا يدري، أي يكون منسلخاً من حرية حق تعامل طبيعي، و فعالاً في تكوين مجتمع منسلخ؛ و المجتمع المنسلخ هنا هو ذلك المستلب من حق الاستمتاع بوجود ممتع و سليم و هو في تعامل مع بيئة معمرة سليمة، و لا يدري أنه مستلب.

---

(٦) إن الصفة المرجعية السليمة و الإنتاج السليم، يعرفان بأن الحركة أو الشيء و الشكل يتمتع بصفة الإبتمال في التعامل، و تبعاً تتضمن توازناً مناسباً بين الحاجات الثلاث.



أشرنا هنا إلى صنفين من الوجود، يظهران بعد ارتباك المجتمع، بسبب الحرب في مجتمع تقليدي و في زمننا، كحالة لبنان، الأول، الفرد الذي يتمتع بحس سليم نحو البيئة، و الآخر بحس متبلد أو تبلد و أصبح عاملاً فعالاً في تلويث البيئة. و قد افترضنا أن هذين الصنفين للمؤدين في الدورة الإنتاجية ذاقا الوجود قبل الحرب. و ما يحصل للأول من كآبة يكون بسبب صدام بين مرجعيتين متناقضتين. و لا يتعرض الثاني لحالة من الكآبة لأنه يتعامل مع التلوث بموجب مرجعية هي ذاتها فاسدة، فلا يحسها. كما نفترض أن مجتمع ما قبل الحرب هيأ لنفسه ثقافة و تدريباً بالنسبة إلى الأول، و الذي عن طريق هذا التدريب و التعليم و الثقافة أكتسب حساً سليماً. أي أكتسب حساً متعاطفاً مع بيئة سليمة فيستمتع بها، فيستمر معيش هذا الفرد بتلق ممتع مع ما تبقَّى من عمارة سليمة.

و لكن بالنسبة إلى الطفل الناشئ فإنها مسألة أخرى. سيحرم هذا الطفل، إلى حد بعيد، من هذه الفرصة لأنه سينشأ في بيئة ملوثة مسبقاً و يتعود التعايش معها، أو أن تنشئة القاعدة الحسية و الفكرية و العاطفية نحو البيئة تتحقق في دور تنشئة الطفل، و إذا لم تتحقق بصيغتها السليمة، يكون المجتمع قد أنجب جيلاً من غير حس سليم نحو البيئة المعمرة.

يؤلف المعيش في بيئة معمرة سليمة حاجة متأصلة في تكوين نفسية الفرد. و يستورث الفرد بيولوجياً قدرات يقدم على تدريبها و إنضاجها من خلال تعامله مع الدورة الإنتاجية أينما يكون موقع و دور الفرد فيها، رؤيوياً أو مُصنِّعاً أو متلقياً. و ذلك لأن البيئة السليمة تتضمن إيتمال التصنيع و توازن التعبير عن الحاجات الثلاث حيث تؤمن للفرد الاطمئنان النفسي و راحة البال و كذلك معيشاً طبيعياً. و عكس هذا، ترتبك النفس و تكتئب، أو تتبلد، بقدر ما يفسد الإنتاج و يفقد الصفة الإيتمالية.

إلا أن هذا الحس الذي يستورثه الفرد و الذي يتعامل بموجبه مع عالمه المعيش، لا يتألف من استراتيجيات تعامل، و إنما يؤلف قدرات يتضمنها الدماغ و الفرد في موقعه في المجتمع، لذا، على المجتمع بصفته المربي الجمعي، أن يهيئ لهذا الفرد الظرف المناسب ليتمكن من تفعيل حسه الكامن في الدماغ. و من هنا و بتفاعل هذا الحس مع البيئة، يقدم هذا الفرد على تربية حسه و إنضاجه لتصبح لديه قدرات فعالة في تكوين مجتمع متماسك و سليم.

إن الفترة الحرجة حينما تنبني معرفة التعامل و الحس بالشكليات المبتملة و استحداثها و الاستمتاع بها هي فترة الطفولة، و ما قبل سن الرشد. فإن تبلد الحس



خلال هذه الفترة، و لم تهذب قدرات الحس بالإبتمال و توازن الحاجات، و أشغلت القدرات الطبيعية المستورثة بمعلومات و حس فاسد و خال من حدس الإبتمال في المصنعات و الطبيعة و الاستمتاع بها، سيعجز حس الفرد عن تعامل سليم في المستقبل فيما لو تهيأت له فرصة ظرف التعرف على الإبتمال و توازن الحاجات، إلا ما ندر و للذي يتمتع بقدرات استثنائية؛ ما يعني أن فرصة تدريب أفراد المجتمع على الحس بالبيئة المعمرة السليمة، و التعامل معها، و استحداثها، تنحصر في فترة الطفولة، و إذا لم تتحقق في وقتها المناسب، و بصيغتها الفعالة، يكون المجتمع قد أنجب جيلاً من غير حس سليم نحو البيئة المعمرة.

خلاصـة

بقدر ما يختزل توازن قيم إرضاء الحاجات الثلاث، أي إهمال البعض منها سواء أكان واعياً أم غير واع، يكون المجتمع قد أفسد العلاقات بينها. هذا سواء أكان هذا بسبب جهل وجودها و أهميتها في الحوار و التعامل الذي يؤمن التماسك الاجتماعي، أم بسبب أنانية سوقية بلّدت حسه و وجدانه نحو متطلبات هذا التماسك. لذا، يحاور الفرد المجتمع، سواء أكان مُصنّعاً أم متلقياً، بموجب علاقات إنتاجية فاسدة. إن كان رؤيوياً/ مُصنّعا فهو يبلد المُصنّعات، و لذا، يبلد البيئة البصرية التي يتعامل معها أفراد المجتمع عامة، و إن كان متلقياً متبلداً، فيبلد دور التلقي في حوار المجتمع.

كنكستن، ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧



الفصل السادس

إشكالية العمارة و التنظير البنيوي(*)

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة: عالم الفكر، السنة ٢٧، العدد ٢ (تشرين الأول/ أكتوبر-كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨).




مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: التنظير البنيوي للعمارة

يتطلب التعرف إلى متطلبات العمارة، و تهيئة استراتيجيات و طرائقيات، تعاملاً متوافقاً مع التطور المعرفي المعاصر لها. كما يتطلب التعرف إلى تكوينها البنيوي، موقفاً نظرياً منها كأي ظاهرة أخرى، سواء أكانت اجتماعية أم طبيعية. فبهذه المعرفة التنظيرية ـ و عن طريقها ـ سنتمكن من الوقوف على واقعيات مصنفاتها، و فرز مختلف مقوماتها، و التعرف على آليات سيرورات توليدها للوجود، و كذلك التعرف على إفعالاتها كأداة في إرضاء متطلبات المجتمع، و تبعاً لذلك، التعرف على دورها في تنظيم معيش المجتمع. و لم تكن معرفة نظرية ضرورية في المجتمع التقليدي بالنسبة إلى العمارة، كما أصبحت عليه في عصرنا الحاضر. فقد أخذ الفكر المعاصر، ابتداءً من عصر النهضة يُعرِّض مختلف الظواهر لتنظير بنيوي، بمختلف الصيغ و التسميات. و بتراكم هذه المعرفة، و بمجموعها، أخذ العلم المعاصر في التكوين، و أخذ اكتشاف بنيويات الظواهر يتعاقب منذ أن وضع اللبنات الأولى في صرح فكر عصر النهضة عالم الفلك البولندي نيقولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) (١٤٣٧ ـ ١٥٤٣).

لقد تجاوز هذا العالِم الفرضيات اللاهوتية و الأرسطية و بيَّن أن الأرض و سائر الكواكب السيارة هي التَي تدور حول الشمس. و بهذه القفزة الفكرية تأسس علم الفلك المعاصر، و تم تجاوز غيبيات التنجيم. فأخذ الفكر النهضوي يعرض الظواهر، الواحدة بعد الأخرى، لتحليل و تصنيف أكثر واقعية، هدفهما الكشف عن مقومات حركاتها و آلياتها، أي التعرف على بنيوياتها، و آليات حركاتها. و على الرغم من هذا التطور الهائل في مختلف العلوم، و تحقق اكتشاف بنيويات الكثير من الظواهر المتمثلة في تطور العلوم الفيزيائية و الكيميائية و الحياتية و الطبية و اللسانية و النفسية، إلا أن ظاهرة العمارة بقيت، و معها ظاهرة الفن بعامة، تفتقر إلى مفهوم بنيوي. إذ لم يزل ينحصر تعليم معرفة التعامل مع ظاهرة العمارة و ممارساتها و الإبداع فيها، و في المجال الأكاديمي، و تثقيف الفرد بعامة في كيفية التعامل معها، ينحصر في أغلب الحالات في مسألة التكوين الشكلي. و تنحصر هذه المعرفة، أو يركز جل همها في



مقارنة شكلياتها، و تدوين تاريخ ظهور هذه الشكليات، و في ظهور طرزها، و مقارنة تواريخ ظهورها و هدمها أو إهمالها، مع بيان نوادر إحداثات داخل المنشآت أو حولها، أو نوادر عن طرائقية إنشائها، و عن تفردية الفكر الذي ابتدعها، سواء كان معماراً أم مالكاً. أي لم يحصل تطور جذري في تنظير فلسفي لمفهوم العمارة، كما حصل بالنسبة إلى الظواهر الأخرى، منذ أفلاطون و ما نظر عصره. فلم يزل التنظير بعامة يعتمد مفهوم الشكل، كما نظره أفلاطون، كأساس للتنظير و لكتابة التاريخ و البحث فيه.

فالشكل هنا في هذا التنظير كيان يسبق الإنتاج، و ليس محصلة له، و لذا فهو خارج مجتمع البشر منزل أو ملهم، مثال أعلى خارج قوى إرادة البشر. لذا، يركز هذا التنظير على مقارنة الأشكال، تاريخ تطورها، تداخلها و انتشارها و تأثير البعض منها في الأخرى. كما اهتم التنظير الفلسفي منه بمسألة الإستطيقية، و بنى على مسألة التباين بين ما هو جميل و عكس هذا، و هل هناك قيم للجمال و من يحددها. و لكن غالب هذا التنظير لم يتمكن من تجاوز القاعدة الغيبية التي وضعها أفلاطون و التي تعتمد الشكل خارج العملية الإنتاجية، و خارج واقعية معيش أفراد المجتمع. بمعنى أن التنظير الأفلاطوني الذي نشير إليه و الذي عمَّ و أخذ صيغاً متعددة غيبية ولاهوتية، يفتقر إلى القاعدة الرئيسية البنيوية لتفهم ظاهرة اجتماعية كالعمارة و الفن. أي أنها تفتقر إلى مفهوم لآلية حركة الشكل، و تصنيف عقلاني لمقوماته.

١ ـ ظهور المعمار المتشخص

و مع ظهور الفكر النهضوي ظهر التشخص ـ أي تفرد الفرد و حق التفرد ـ و ظهر الاختصاص في إنتاج العمارة، و ظهر معه المعمار المعاصر كما نعرفه اليوم، و المتمثل في شخصيات متخصصة كـ برونلسكي (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ ـ ١٤٤٦) و ليون باتيستا البرتي (Leon Battista Alberti) (١٤٠٤ ـ ١٤٧٢)، و بهذا انتهى دور المعمار الحرفي، و أدى هذا التخصص إلى إبعاد الفرد من عامة المجتمع عن هموم تعقيدات رؤيوية العمارة و تصنيعها، فانحصرت هذه في ذوي الاختصاص و الصفوة. فأصبح الموقف الفكري منها، من قبل الفرد العادي و معظم المنظمات الاجتماعية، هو التلقي السلبي في أغلب الأحوال، من دون أن يكون له دور فكري فعال في تصورها و رؤيتها.

و هكذا، أصبح المعمار المعاصر يفكر و يتعامل مع تعقيداتها بمعزل عن المجتمع. و أدى هذا العزل إلى جعل القسط الأكبر من أفراد المجتمع أمياً بالنسبة إلى تعقيدات رؤيتها و تصنيعها، كما جعل، في المقابل، المعمار أمياً بالنسبة إلى المتطلبات



الحقيقية لأفراد المجتمع و هومهم، عدا هموم القلة التي تشخصت مع تشخص الفنان و المعمار. كان إنتاج العمارة في المجتمع التقليدي، ما قبل عصر النهضة، و بخاصة ما قبل المكننة، يتحقق بمعرفة حدسية و تجريبية يتشارك فيها الحرفي، بصفته رؤيوياً و مصنّعاً، و في المقابل المتلقي، سواء كان تاجراً أم حاكماً أم ملاكاً أم مزارعاً، كمتلقٍ له دور فكري فعال في مختلف مراحل الإنتاج، و في ما قبل التصنيع كرؤيوي و بالاشتراك مع الحرفي المصنّع. و إضافة إلى عامل العلاقة بين الطرفين في الإنتاج، الحرفي و المتلقي، هناك عامل آخر يقرب رؤيوية الحرفي إلى هموم المجتمع، كما يقرب الفرد المتلقي من تقانة الحرفي، ألا و هو بطء تطور المعرفة. كما إنهما كانا يشتركان، إلى حد بعيد، في مرجعية مشتركة.

لذا، لم تكن، في المجتمع التقليدي ما قبل عصر النهضة، حاجة إلى معرفة تنظيرية لبنيوية العمارة لتحقيق عمارة جيدة. و لم يكن متوفراً موقف معرفي بالنسبة إلى الظواهر الأخرى الاجتماعية و الطبيعية، يؤهل الفكر للوقوف على بنيوياتها، قبل ظهور عصر النهضة أصلاً.

٢ ـ ظهور الخلل في الإنتاج

و مع ظهور المكننة، في بدء القرن التاسع عشر، تم تدريجياً عزل المعمار المعاصر عن متطلبات مرحلة التصنيع. فاجتمع عزل المعمار عن متطلبات مرحلة التصنيع و عزل الفرد المتلقي عن هموم المعمار، و المعمار عن هموم المتلقي. فأدى هذا بمجموعه إلى إحداث خلل جوهري في إنتاج العمارة، و ظهرت نتائجه أولاً في إنكلترا الصناعية منذ منتصف القرن التاسع عشر. و تفاقم هذا الخلل، و عم مختلف أرجاء العالم مع تقدم الاختصاص و المكننة. و قبل أن ينتهي النصف الأول من القرن العشرين أخذ هذا الخلل في الإنتاج يسبب تلوثاً معمارياً عاماً، حيث لم يكد ينتهي القرن العشرون، حتى تلوثت البيئة المعمارية في المجتمعات عامة، و بخاصة العالم الثالث منها، بدرجة أصبح معها عاملاً فعالاً في تبلد حس الفرد نحو بيئة البنية المعمرة التي يتعامل معها، و التي تُنَظِّم معيشه اليومي داخلها و حولها.

لا شك في أن المعمار المعاصر، في مختلف مراحل تطور طرز العمارة، منذ عصر النهضة حتى الوقت الحاضر، قد حقق عمارة متميزة جداً، و هذا إلى درجة كبيرة في أوروبا التي تعرضت لتطور تدريجي، فتمكنت من استيعاب زخم متطلبات المعاصرة. مع ذلك، وعلى الرغم من الجهد الهائل الذي بذله الفكر المعماري في الابتكار و التنوع، فإن العمارة بعامة، منذ أن ظهرت المكننة، لا تتعاطف مع وجدانية المجتمع، و لا تؤلف أداة تهيئ له معيشاً إنسانياً، أو أداة يسخرها ليعبر عن



عاطفته الإنسانية. فأصبح المعمار المنظر ـ و أقصد غالب الفكر التنظيري ـ متسامياً عن هموم المجتمع، كما أصبح المجتمع مغترباً عن هموم المعمار، و كلاهما لا مبالٍ بالآخر، و هذا بخاصة في العالم الثالث، و البلدان العربية على وجه الخصوص.لقد تحققت كل هذه التغيرات في إنتاج العمارة، من إبداع و تنوع، و في الوقت عينه من تلوث، من دون أن يتحقق ما يقابلها من تنظير مناسب، كما هو الحال في مختلف المواقف الفكرية من الظواهر الاجتماعية و الطبيعية الأخرى، أو يتحقق تنظير لها يواكب التنظير للظواهر الأخرى. نعم، هناك وعي في المجال الأكاديمي بوجود هذا التلوث، و لكن غالب هذا الفكر يهمل مواجهة هذا الخلل في تكوين بيئة المجتمع، و تبعاً لذلك لا يرتئي له دوراً بسبب هذا الخلل و تفاقمه، أو يرى هناك ضرورة لأن يكون له دور فعال لمعالجته أصلاً. هنا في هذا الموقف يتركز موقع إشكالية العمارة و مسبباتها.

٣ ـ المشكلة و الإشكالية

و يختلف مفهوم المشكلة عن الإشكالية؛ فالأولى تظهر حينما تظهر حالة غير مرغوب فيها أو مؤذية، لم تحل بعد، أو أنها في دور إيجاد الحلول لمواجهتها و تجاوزها. أما الإشكالية، فهي مفهوم يشير إلى مشكلة لا يتوافر لها تنظير أو طرائقية لحلها و مواجهتها، أو أن الفكر لم يزل عاجزاً عن إدراك مصدر مسبباتها، أو مواقع الخلل ضمن الحالة بعامة. لذا لا يمتلك معرفة أو تنظيراً يسخره ليتمكن من تجاوزها. إذن، ما نواجهه من خلل في العمارة، من تلوث البيئة المعمارية هو إشكالية على صعيدين: صعيد الفكر المعماري المتخصص، (الأكاديمي و المهني)، و صعيد المجتمع المغترب عنها بعامة.

٤ ـ المعرفة التقليدية

لا أعتقد أنه يمكن لنا، في العالم العربي، و لا لغيرنا، مواجهة متطلبات التعامل مع ظاهرة العمارة إن اكتفينا بالمعرفة، كما هي عليه في الوقت الحاضر، أو كما هي سائدة و فعالة عند الفئتين الأكاديمية و المهنية ـ من دون الخوض في بنيويتها. كما إنني أعتقد أننا إن أردنا مواجهة إشكالية التلوث المعماري الحاصل بعامة في مختلف مدننا، فلا بد لنا من الإشارة في هذا الصدد إلى بعض مبادىء التنظير البنيوي، لنتمكن من التعرف إلى بعض مقومات الظاهرة، و آليات حركاتها، و بهذه المعرفة ستتهيأ لنا الأداة التنظيرية لنتمكن من الوقوف على مواقع مسببات الخلل فيها، فتتهيأ لنا الفرصة الإبستمولوجية المناسبة لاستحداث استراتيجيات: نظرية و تعليمية و إعلامية و تطبيقية و تدريبية، لمعالجة إشكالياتها.



ثانياً : وظيفة العمارة

أول ما يتعين أن نقدم عليه في تعرفنا إلى بنيوية ظاهرة العمارة أن نحدد مفهومنا لوظيفة العمارة. يولد الإنسان و به نقص متأصل في كيانه البيولوجي، أي أن الإنسان لا يتمكن من الوجود و إدامة بقاء آمن و مريح و ممتع، ما لم يقدم على ابتداع و تصنيع مُصنَّعات كأداة يُسخِّرُها في إرضاء متطلبات هذه الحاجة، و لذا فإن إنتاج المصنَّعات ضرورة متأصلة في كيان الإنسان و إدامة بقائه. و العمارة هي إحدى هذه المُصنَّعات التي يبتدعها. فمثلاً، يحتاج الإنسان إلى ملجأ يحمي به بدنه من العوامل الطبيعية و الحيوانات المفترسة و غيرها من الأشياء التي تعرض بقاءه للخطر، أي عليه أن يقدم على تحويل بعض مواد البيئة، كالخشب و الحجر، إلى أدوات يسخرها لإرضاء هذا النقص. في تعامل الفرد مع عالمه الخارجي، لا بد له من أن يحدد موقعه بين الأشياء المادية و مع الآخر، و بهذا يحدد موقع هويته و يعلن عنها إزاء الآخر.

إن تحديد هذه الهوية ليس بمسألة تلقائية، إنما هي مخاضات فكرية و سيرورات تفاعلية ترجع إلى تناقض متأصل في تكوين نفسية الفرد، إنه تناقض بين الكيان الذاتي للفرد و العالم الخارجي الذي يواجهه و يتعامل معه، أي بين متطلبات الذات الواعية من جهة، و متطلبات المجتمع و البيئة الطبيعية التي تواجهها هذه الذات من جهة أخرى. إن ذات الفرد تكون في دوامة إعادة تركيب المعلومات التي تتلقاها منذ الولادة حتى الوفاة، فتقدم على توافقها مع مزاجياتها، و قابلياتها الذهنية، و تحدد موقعها في المجتمع. أي أن الذات في دوامة إعادة تركيب هويتها دائماً، و العلاقات الاجتماعية، هي التي تحدد موقع الفرد في المجتمع.

١ ـ الحاجة في العمارة

يظهر هذا النقص في وعي الفرد كحاجة يتعين سدها، و الحاجة تتنوع و تتطور في إفعالات متبادلة مع تطور الفكر. مع ذلك يمكن لنا، من موقف نظري، أن نحددها بثلاثة أصناف، هي : الحاجة النفعية و الرمزية و الإستطيقية/ Aesthetics.

أ ـ الحاجة النفعية

ترضي هذه الحاجة متطلبات البقاء القاعدي في المعيش، كتأمين الملجأ و الخزن و الراحة البدنية و النقل و الحماية، و يتمثل هذا في وظائف الدار و القلعة و الكرسي و العربة و السيف.



ب ـ الحاجة الرمزية

ترضي هذه الحاجة متطلبات هوية الفرد و المجموعة، و تعبر و تعلن عنها. و يتحقق هذا عن طريق تصنيع مصنّعات تحمل معالم تعبر عن متطلبات هوية الذات. يتمثل هذا في الدلالات المعنوية، كفخامة الأبنية و طرز المعابد.

ج ـ الحاجة الإستطيقية

ترضي هذه الحاجة تخفيف حدة الملل الذي يحدث بسبب التعامل المتكرر. و يتحقق هذا عن طريق استحداث شكليات متنوعة للمعالم التي تحملها المصنّعات. و لكي لا يؤلف هذا التنوع فوضى بصرية، فإنه ينظمها عن طريق أنماط ترتب التكوين الشكلي، و ذلك بنسب و إيقاع و تماثل و توازن و تغاير و تباين و غيرها من مقومات التكوين البصري. و بتكوين هذه الشكلية المنتظمة، تقلُّ الفوضى القائمة في المعيش، كما يقل إعياء الفكر عند التعامل مع المتنوعات، و بهذا يصبح التعامل مع العمارة و المصنّعات أوضح للفهم و الإدراك.

ثالثاً: بنيوية العمارة Structure

يتضمن التكوين البنيوي للظواهر الجامدة ناحيتين: مقومات مادية من ناحية، و علاقاتها وحركاتها من ناحية أخرى. أما التكوين البنيوي للعمارة، فيتضمن الفكر إضافة إلى المادة. و تظهر مقومات وعي الفكر و همومه كحاجات يتعين إرضاؤها. تكوِّن المقومات المادية و الفكرية وجود العمارة كبنية قائمة بين الأشياء و تشغل حيزاً في الوجود. و تتجمع هذه المقومات، و تستقطب بثلاثة مقررات: الحاجة الاجتماعية، و التقانة الاجتماعية، و الفرد المؤدي. فيقدم الفرد المؤدي، في مختلف مراحل الإنتاج، و يفاعل المقررين، و بتفعيلهما يحقق المرحلة الرؤيوية و التصنيع ضمن الدورة الإنتاجية، و بهذا يتولد المصنَّع للوجود. و بإفعالات لاحقة متكررة، تتلف جسدية هذا المُصنَّع، و يهمل. فتستولد مقررات جديدة، مرة أخرى، و بإفعالاتها يستولد مصنَّعاً جديداً بديلاً لذلك الذي أُتلف.

و هكذا ينتقل الإنتاج من دورة إلى أخرى. إن الوجود المادي للمقومات يحقق إشغال حيز بين الأشياء، الطبيعية و الاجتماعية، كالخشب و الحجر. و يؤلف الوجود الفكري هم الفرد في إدامة البقاء و الوعي بوجود الحاجة، و بوجودية الذات. و تعمل المقومات الفكرية على دعم الهوية في الوجود، و عرضها إزاء الآخر، فتؤلف هموم الفرد و ترابطها مع هموم الجماعة، كما إن المقومات الفكرية و الحسية هي التي تؤمن متعة الوجود بين الأشياء، و الملاذذة مع الآخر. هناك اختلاف جوهري بين بنيوية



الظواهر الجامدة و الفكرية. فبينما تكون **الأولى** خاضعة لقوانين ثابتة و لتصادفيات طارئة، تحدد وجودها و حركاتها، أو تؤطرها. فإن **الثانية** تكون خاضعة لإرادة الفرد و السلوكيات البيولوجية المستورثة، و لذا، فإنها تتضمن العقلانية و الاعتباطية و الفنطزة و الإبداع و الأوهام. و بقدر ما يكون وجود هذه المقومات الفكرية و المادية ثابتاً و اطرادياً، فإنه يؤلف واقعية الوجود البنيوي، و بقدر ما يكون هذا الوجود ظاهراً لوعي الفرد، كحالات ثابتة و اطرادية، يؤلف هذا الوعي المعرفة البنيوية للظاهرة. و وظيفة التنظير البنيوي هي السعي لاكتشاف هذه الواقعية و البحث فيها و تسخيرها في التعليم و التدريب و التوعية.

رابعاً: البنية Construct

في مقابل التكوين و التنظير البنيويين، يؤلف الكيان المادي المتحقق كمحصلة لحركة هذه المقومات، البنية Construct، و هو المصنَّع الذي يسخر كأداة في إرضاء الحاجة. فكما إن اختيار المقومات، و إفعالها من قبل الفرد يهدف أصلاً لتحقيق البنية للوجود، فإن هذا التحقيق لا يتم ما لم تكن هناك بنيوية فكرية، منها ما هو ظاهر للإدراك، و منها الآخر الباطني، ما يجعل تحقيق البنية للوجود ممكناً. و هنا مصدر العلاقة بين البنية و البنيوية و ترابطهما الجدلي: فحينما تكون البنية هي واقعية الوجود المادي و المعنوي، في الزمان و المكان للمقومات الفكرية و المادية، و محصلاتهما ككيان قائم و مقترن بوظيفة اجتماعية، تؤلف واقعية البنيوية، من جهة أخرى، تلك الحالات من المعممات و المتكررات و المتشابهات لمختلف المقومات و الحركات ـ الثوابت و الاطراديات ـ التي لا تتحدد بزمان أو بمكان. و التنظير البنيوي هو معرفة هذه الثوابت و الاطراديات، الظاهرية و الباطنية، التي تنظم بموجب مفاهيم عقلانية واضحة. لا مكن ان يتحقق توليد مصنَّع للوجود ما لم تكن هناك معرفة لبنيويته، و فيما كانت هذه المعرفة في الإنتاج التقليدي، تتألف من بنيوية بدائية و حدسية، فإنّ المعرفة المتطلبة للفكر المعاصر، في مختلف مراحل الإنتاج، يتعين أن تكون متقدمة و علمية و متوسعة.

بمعنى أنه يتعين أن لا ينحصر مفهوم التنظير البنيوي بشكل العمارة أو أحد مقوماتها، أو البعض من حركاتها. و إنما يتعين أن يتهيأ تصور شامل لظاهرة العمارة، حيث يُؤلف تصور معرفي تحليلي لتصنيف المقومات، و ترابطها و تكوينها للمقررات، و بيان حركاتها، وأصنافها و آلياتها. فالبنيوية كموقف نظري، تسعى لاكتشاف العلاقات الظاهرة ضمن الظاهرة، شكلية العمارة و حركاتها و أصنافها، كما لحركاتها الداخلية، آليات حركاتها و ظهورها. إذن فالتصور البنيوي الذي يتعين



أن يصل إليه التنظير في ظاهرة العمارة أن يكون أشبه باكتشاف البنيويات للظواهر الاجتماعية و الطبيعية الأخرى. بمعنى أن التنظير في المعمارة، أو مفهوم ظاهرة العمارة لم يزل يعاني من إشكالية عجز تجاوز التنظير الغيبي التقليدي.

خامساً: الإنتاج التقليدي و المعاصر

منذ أن ظهر الإنسان العاقل، تمكن من تحقيق مصنَّعات، و منها العمارة التي تتصف بكفاءات عالية، و متوافقة مع متطلبات البيئة الاجتماعية و الطبيعية، و ترضي الوظائف التي كانت قد صُنعت من أجلها. و قد اتصف تعامله معها، أي التلقي ـ بالكفاءة نفسها ـ و كان هذا في مختلف العصور و مختلف أصقاع العالم، حتى ظهرت المعاصرة، و معها التشخص و المكننة. فتحول جل إنتاج المصنَّعات إلى تبادل سلعي، و بهذا التحول ظهرت الحداثة، فأحدثت تغييراً جذرياً في إنتاج العمارة و في الموقف الفكري منها. ففي المجتمع و الإنتاج التقليديين، كان الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، الرؤيوية و التصنيع و التلقي، مؤدياً جيداً. فالحرفي كان رؤيوياً و مصنّعا جيداً، و المتلقي، سواء أكان مقامه حاكماً أم تاجراً أم فلاحاً، و سواء كان من سكان الريف أو الحضر، كان يحقق أداءاً متبادلاً جيداً في المقابل. إذن، علينا أن نسأل: كيف تمكنت تلك الحضارات المختلفة من تحقيق هذه الكفاءة في التصنيع و هذا التعامل الجيد مع المصنَّعات؟ إن الجواب على هذا يمكن اختزاله بقولنا: إن الإنتاج في المجتمع التقليدي كان ينتهج سلوكيات و معرفة تقليدية، و الإنتاج المعاصر ينتهج سلوكيات و معرفة معاصرة، و الفرق جوهري بين الاثنين.

١ ـ الإنتاج التقليدي

يتمتع الإنتاج التقليدي في مختلف المجتمعات، بمعرفة متوازنة لمختلف المقومات. وسبب هذا التوازن هو بطء التطور المحقق في كلا المقررين: المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية، و لذا كان التغير المحقق في المحصلات و تعاقب شكلياتها جزئياً، و ظهوره في تعاقب بطيء حيث يمكن للفرد المؤدي أن يتأمل هذه الشكليات و يتعرف عليها، و يوافق سلوكياته معها، و يقارن سلوكياته مع الفرد الآخر، و يقيم جدواها. و هذا يعني أنه كان في وسع الفرد بعامة أن يلم بالمعلومات المناسبة ليتمكن من أداء مناسب مع المصنَّعات، لا في مختلف مراحل الإنتاج فحسب، بل في مختلف مراحل امتداد سيرة حياته الخاصة كذلك. فما يحصل عليه من خبرة، تتراكم مع مرور الزمن، و لا تتعرض لتغيرات جذرية فجائية. و هكذا يقدم على إجراء تعديل مناسب، أو يهمل ما هو فاسد و أخرق منها. و يعني هذا أن الإنتاج التقليدي كان يتمتع بآلية التصحيح الذاتي و المباشر في تحقيق نهج سلوكيات مجدية



و تأمين إرضاء مناسب للحاجة، كما إن الإنتاج التقليدي كان يفتقر إلى الاختصاص. و بقدر ما كان يفتقر للاختصاص كانت تخلو مراحل الإنتاج من سدادات تعرقل سيرورات سيل المعلومات فيما بينها.

٢ ـ الإنتاج المعاصر

ظهرت معالم العصر النهضوي، في مجال العمارة في مطلع القرن الخامس عشر، حينما ظهر للوجود المعمار المتشخص. فحدث تغيير جذري في المجتمع، في الفكر و في العلاقات الإنتاجية. و ربما كانت أهم مقومات المعاصرة هي:

أ ـ ظهور الطباعة

بظهور الطباعة انتشرت المعرفة، بين الطبقة الوسطى على وجه الخصوص **أولاً**، ثمّ بين الطبقات الدنيا **ثانياً**. بهذا الانتشار زال ـ أو خف إلى حد بعيد ـ احتكار المعرفة من قبل سلطة اللاهوت. و تبعاً لهذا، تهيأت الظروف الفكرية لتوسع التشخص في المجتمع، و كان المعماري من أوائل المتهنين الذين ارتقوا إلى هذا المقام.

ب ـ ظهور العلمانية

تحرير فكر المجتمع و إدارة تنظيمه من هيمنة الفكر اللاهوتي و منظماته، فقد أدى هذا إلى منح أهل الفكر العقلاني حرية التعامل مع الظواهر من موقف موضوعي، من دون التزام بالمفاهيم اللاهوتية و التحدد ببردمياتها. و من هنا تقدم فكر الإنسان نحو العلم بمفهومه المعاصر، في موضوعيته و اجراءاته الصارمة، و نهجه الناقد لذاته. فظهرت علوم الفيزياء، و البيولوجيا، و طبقات الأرض، و بعد هذا علوم الاجتماع و الاقتصاد و الألسنة و غيرها. كما ظهر الفكر الفلسفي التنويري، و مفاهيم حقوق الإنسان و الديمقراطية في السياسة و في إدارة تنظيم شؤون المجتمع.

ج ـ التشخص Individuation

تداخل ظهور البرجوازية مع ظهور المجتمع المدني و أدى إلى ظهور حرية التشخص، و بالتحديد ظهور المعماريين الـ فلورنسيين، فيليبو برونلسكي (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ ـ ١٤٤٦)، و من بعده، ليون باتيستا البرتي (Leon Battista Alberti) (١٤٠٤ ـ ١٤٧٢). أي منح الفرد المعمار حرية التفرد كفكر، ما جعله غير مرتبط أو محدد بالمرجعية القائمة، الأمر الذي أدى إلى توليد مرجعيات متشخصة متمايزة. فأخذ الفكر الجديد، يبتدع و يتنافس في عرض خصوصياته، و لا



يتحدد بالمرجعيات الفكرية القائمة، و إنما يبتدع الجديد منها، و يضيف إليها، في تطور متسارع متنافس. و تبعاً لهذا، أصبح المتلقي عاجزاً عن التحاور مع المعمار بقدر اختلاف مرجعياتهما. و كانت هذه بداية الفجوة الفكرية بين المعمار و المتلقي، أي بعد ما تعددت المرجعيات و اختلفت. فنقل هؤلاء المعرفة من كونها تجريبية حدسية، كما هي عند الحرفي المعمار، إلى معرفة تجريبية قياسية، كما ظهرت خاصة عند أندريا بلاديو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٠) (Andrea Palladio)، و انتقل المعمار المتشخص من مقام الحرفي إلى مقام المعمار الأكاديمي، و ارتقى إلى موقعه الاجتماعي من الطبقة ما دون الوسطى إلى مقام الطبقة الوسطى. احتكر المعمار من موقعه هذا الرؤيوية في الإنتاج، كما فقد تماسه مع المادة، في حين زال دور الحرفي، و ظهر كعامل من دون أن يكون له دور في الرؤيوية. و بهذا التغير الجذري في دور الفرد المؤدي، جُرّد من دوره الرؤيوي، كما فقد المعمار المعاصر تماسه المباشر مع المادة، و ربما كان جون رسكن (John Ruskin) (١٨١٩ ـ ١٩٠٠) أول من انتبه لهذا الخلل في الإنتاج.

د ـ تسارع تطور المعرفة و تقانة الإنتاج كماً و نوعاً

إن هذا الأمر أدى إلى إحداث مرجعيتين في المجتمع: مرجعية المتخصص، المعمار و الصفوة، و في المقابل، مرجعية العامة، المتلقي، و ذلك في مختلف مراحل الإنتاج.

سادساً: الحداثة

و هكذا فقد أدى ظهور العصر النهضوي إلى تغير جذري في العلاقات بين المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج، فأدى إلى تطور المعرفة و تباعاً اكتشاف المكننة؛ الأمر الذي أدى إلى تغير جذري في هذه العلاقات، في علاقة التفاعل بين الفكر و المادة، أي تجاوز البعض من العلاقات السبريانية في مرحلة التصنيع. و إن أدى ظهور التشخص إلى عزل المعمار الأكاديمي عن مرحلة التصنيع، فإن العلوم المعاصرة، بسبب تزايد كمياتها و سرعة توسعها و تنوعها، أحدثت تخصصاً متصاعداً و مركباً، ما أفضى إلى تجزئة وظيفة المعمار، كفكر و ممارسة. و ربما كانت أهم المتغيرات التي كانت السبب في ظهور الحداثة، هي:

١ ـ توسع الاختصاصات

أخذت العلوم في مختلف المجالات تتطور في العصر النهضوي، فازداد و تسارع هذا التطور، و ظهرت علوم جديدة أخرى و أدت متطلبات التعامل مع هذه العلوم، في اكتشافها و تطويرها، إلى ظهور التخصص المكثف، الذي أدى بدوره، و بتفاعل



معه، إلى تسارع تطور تقانة إنتاج العمارة. و بقدر ما تقدمت العلوم فقد توسعت الاختصاصات و تجزأت، و يتمثل هذا التجزؤ في ظهور المهندس الإنشائي و الكهربائي و الصحي و الصوتي و المساح و غيرها من أدوار في الإنتاج. و لم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزئيات الأخرى في الإنتاج، بل تم عزل الفرد بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزيئي، عن كثير من متطلبات المجتمع و كثير من مقومات مرجعياته. فأصبح أغلب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، و كذلك متطلباته الحسية العاطفية، أي فقدت هموم هؤلاء ارتباطها المباشر مع متطلبات الهموم و الضمير الاجتماعي.

كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة و المجهدة، إلى إهمال التعرف على تاريخ اختصاصه، و من هذا الموقف الفكري اللا تاريخي أهمل التعرف على تاريخ مجتمعه و حضارته. مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصصين، من تمكن من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد و متطلبات المجتمع بعامة، أي أنه لم يعزل ذاته و ضميره و وجدانه عن ضمير المجتمع، و بقي يتعاطف معه كما كان الحرفي سابقاً، في المجتمع التقليدي. و من هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من ذوي الاختصاص: المعمار العالم/ المثقف، و الذي يتعاطف مع وجدانية المجتمع، و الآخر، و هو المعمار التقني، الذي يركز همه في إتقان دوره التقني. و يتصف توزيع العمل المتخصص بعزل المؤدين، في المراحل الإنتاجية الثلاث، ما يؤدي إلى فقدان شفافية العلاقة بين مراحل الإنتاج، و احتقان تسرب المعلومات بينها. كما أدى التطور العلمي إلى توسع المعلومات و تنوعها و زيادة وفرتها أُسيًا، و من ثم إلى إغراق فكر المؤدي، فتحقق تبعاً لذلك عزل فكره في اختصاصات ضيقة ليتمكن من أداء تعامل كفء، و صح هذا سواء كان المؤدي رؤيوياً أم مصنّعاً أم متلقياً.

٢ ـ المكننة في الإنتاج

أدى استحداث المكننة في الإنتاج إلى فقدان العلاقة السبريانية (Cybernatics) في التصنيع، أو تخفيفها أو تقطيعها. و تؤلف السبريانية تعاملاً متأصلاً في التصنيع الحرفي اليدوي، إذ إن هذا الإنتاج يستند أصلاً إلى العلاقة الآنية الحسية في تغير المادة من حالتها الخام إلى مصنَّع. و يعني هذا أن بعض مراحل التصنيع فقدت بعضاً من العلاقة المباشرة و الآنية بين فكر المؤدي المصنّع و التغير الحاصل في المادة الخام. إن وجود هذه العلاقة أو غيابها يؤلف جوهر التباين بين التصنيع اليدوي و التصنيع المكنن.



٣ ـ احتقان انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج

و مع تقدم الإنتاج المعاصر، و تكثف الاختصاص، ازداد تبعاً لذلك احتقان السدادات بين المرحلتين الاوليين، الرؤيوية و التصنيع. أي ظهرت السدادات المهنية و المعنوية و الجاهية تعرقل انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج؛ ما يعني في واقع الأمر، انسدادها عن مرحلة التلقي. لذا أصبح المتلقي مستهلكاً أمياً، أي أصبح بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المصمم، و كذلك عن مختلف الاختصاصات و التقانة المتقدمة والمتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع. و بهذا الدور في الإنتاج، فقد المتلقي دوره في تهيئة تغذية مرجعة مناسبة إلى المرحلتين الأولين. و بهذا فقدت الوظيفة الاجتماعية، لتهيئة التغذية المرجعة، تماسها مع واقعية التلقي، و سُلب المتلقي دوره الخلاق في الإنتاج، و أصبح متلقياً يجهل المعرفة المسخرة، و أصبح متلقياً مُعزلاً و أصمَّ. بل أكثر من هذا، فكلما تفاقم الاختصاص و تركب، و كلما انتقلت وظيفة تهيئة التغذية المرجعة Feedback إلى هؤلاء المتخصصين، أصبحت تهيئة البحث و المعرفة المتطلبة لهذه التغذية تصدر من موقف رؤيوي و مُصنِّع لا من موقف متلق. و من هنا أصبح المتلقي يتعامل مع مُصنَّعات تقدم له كبدائل جاهزة، لا مع مُصنَّعات يتعين أن يكون له دور في تصور تصنيعها و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجاته. و لقد استحدث جهاز متخصص، و هو الإعلان التجاري، وظيفته توجيه هذا المتلقي و إغراؤه لاختيار هذه البدائل الجاهزة، و التي تتوافق أكثر مع متطلبات المُصنِّع و الرؤيوي، و تخضع للنظام «السوقي» أكثر من اهتمامها بالمتطلبات الحقيقية للمتلقي.

٤ ـ زيادة النفوس

إن التطور العلمي في مجال صحة الفرد و طبابته، إضافة إلى زيادة توافر الطعام، أدى إلى زيادة نفوس البشر زيادات أُسية لم يكن الفكر القيادي للمجتمع، السياسي و اللاهوتي و العلماني، قادراً على الوصول إلى حلول جذرية، تنظيرية و عملية لها، لمواجهة متطلبات هذه الزيادة، ما أدى إلى إغراق البيئة الريفية و الحضرية بعمارة وقتية غالبها أخرق، تفتقد التصور لبقاء دائم. و أدت هذه العوامل و غيرها، إلى فقدان الآلية الذاتية لملاحظة الخلل الحاصل في التصنيع في الوقت المناسب، و بعد فوات تعاقب دورات إنتاجية متعددة، ما أدى إلى تسخير استراتيجيات فاسدة في الدورات اللاحقة، و لذا تكرر الخلل و تفاقم، ففقد الإنتاج بعامة قدرته على تحقيق توازن مناسب في إرضاء الحاجات الثلاث. كانت هذه بعض مقومات الحداثة التي تكيّف العلاقة بين المعمار و المتلقي أكثر من غيرها.



٥ ـ الفكر المعماري الدولي

ظهرت معالم الحداثة في أواخر القرن الثامن عشر، حينما استجدت طرائقية جديدة في تصنيع الحديد الصب. و كانت محصلاته أول ما ظهرت في تصميم الجسور و البيوت الزجاجية، في إنكلترا وهولندا و ألمانيا و فرنسا وغيرها. و بعد هذا بقليل ظهر التصنيع الممكنن، و تبلورت هذه التقانة في منتصف القرن التاسع عشر، و تمثلت في بناء القصر البلوري في لندن١٨٥١. و قبل انتهاء القرن التاسع عشر، انضمّ الكثير من قادة الفكر المعماري للحداثة إلى مفاهيم المجتمع الرفاهي، و إلى تبنّي عمارة تدعم هذا المفهوم و تتوافق معه و بخاصة بعد الحرب العالمية الأولى. كان هذا فكراً عقلانياً، علمياً، يسارياً و علمانياً، و لم يلتزم بالتكوينات الشكلية للطرز السابقة لعدم توافقها مع متطلبات التصنيع الممكنن، لاغياً معها أيضاً الاهتمام بالمتطلبات الإقليمية و خصوصياتها. و قد اعتمد تصوراً يفترض أن في قدرة المكننة تجاوز كل هذه المتطلبات، باعتبار أن متطلبات الفرد المعاصر أصبحت متشابهة، و أنها متساوية في غالب حالاتها، كما يتمثل ذلك في النقل و الاتصال عن طريق القاطرات و البواخر و الطائرات و غيرها.

وهكذا أضحت دعوة الحداثة عمارة دولية متشابهة، إذ كان الاعتقاد المعماري الحديث السائد لدى الطبقة المثقفة الأوروبية بعامة، و بخاصة اليسارية منها، أن الحداثة، المتضمنة للإنتاج الممكنن، و المفاهيم الاشتراكية عموماً، ستؤمِّن الرفاهية و الرعاية الاجتماعية، ضمن تصور زمني معقول للجميع، و في مختلف أرجاء العالم. و يعني هذا ـ وفقاً لافتراض فكر الحداثة ـ تساوي الشعوب في متطلباتها و إمكانات تلبية حاجاتها، ولذا لم يأخذ هذا الموقف النظري بعين الاعتبار الخصوصية الإقليمية و الثقافية و الحضارية و الصناعية و خصوصية تحديد الهويات الإثنية و الوطنية و التراثية. لقد أنجزت العمارة الحديثة الدولية ثورة فكرية تقدمية إنسانية، إلا أنها في موقفها الإنساني الشمولي هذا، تجاهلت الخصوصية الإقليمية، و هنا مصدر سلبية موقف الحداثة و العمارة الدولية. إن استحداث شكل مبسط في مظهره الخارجي، خال من التنوع للتكوين الشكلي، و لا يراعي خصوصية المكان أو حاجاته الرمزية، و لا يسبب عمارة ملوثة في الوقت ذاته، لا يمكن تحقيقه إلا من قبل معماريين ذوي كفاءات متميزة جداً. لذلك نرى، بعد مضي حوالى عقدين من الزمن على الحرب العالمية الثانية، و بعد أن انتشرت مفاهيم العمارة الحديثة الدولية و توسعت إلى مختلف أرجاء العالم لتمارَس من قبل معماريين أقل كفاءة، إن هذه الممارسات أدت إلى انتشار بنيات مملة، لا تراعي و لا تشبع متطلبات خصوصية هوية المجتمع أو المتطلبات النفسية للفرد، بل أصبحت البيئة المعيشة التي أنجبتها، في كثير من المدن، من



الأسباب المباشرة للكآبة و بالتالي للإجرام. فقد قام سكان هذه المنشآت، في حالات كثيرة، بالعبث بها وتخريبها عمداً. لقد حقق فكر الحداثة عمارة متميزة جداً، أصبحت محصلاتها تؤلف روائع التعمير المعاصر، ابتداءً بعصر القصر البلوري في إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر، و ما تمكنت من تحقيقه من تصنيع و تنظير جماعة الـ «فرك باند» في ألمانيا، و بعدها جماعة الـ «باوهاوس». و قد سعت هذه المدرسة إلى ربط ممارسة التصنيع اليدوي الحرفي بالممكنن على حد سواء، و هنا كان مصدر موقفها الرجوعي و الطليعي. مع ذلك، حققت شكليات معمارية و تصنيعية متوافقة مع متطلبات المكننة.

لذا كان لتجاربها و إنجازاتها، و لا تزال، تأثير جذري في التصنيع المعاصر الممكنن. فتوسعت مفاهيم الحداثة و ظهرت بممارسات متميزة حققها قادة هذا الفكر، و من بينهم لو كوربوزيه (Le Corbusirer) (١٨٨٧ ـ ١٩٦٥) و آلتو (Aalto) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٦) و ميز فإن در رو (Mies van der Rohe) (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩). إلا أن هذه الروائع التي تحققت بقيت نادرة بمعزل عن عموميات التعمير. إن أقلية من المعماريين في العالم العربي يتمتعون بكفاءات و قدرات متميزة، تمكنهم من تحقيق عمارة حساسة و متعاطفة مع وجدانية المجتمع. و بين هؤلاء القادة: حسن فتحي من مصر، و محمد مكية من العراق، و راسم بدران من الأردن، و نبيل طبارة من لبنان.

سابعاً: ما بعد الحداثة

كان لا بد إذن، من أن يتقدم فكر معماري آخر ليقابل سلبيات فكر العمارة الحديثة الدولية. و قد تبلور هذا الفكر في اتجاهات متعددة، لعل أهمها العمارة «المقطرنة»، أي الخاصة بقطر معين. و قد نشأ هذا الفكر أثناء الحرب العالمية الثانية و بعدها مباشرة. و سعى هذا النهج إلى «قطرنة» الشكل المعماري و تطعيمه بمعالم محلية بهدف التنوع و تجنب الرتابة و استحداث الخصوصية المحلية بخاصة، و معالجة المتطلبات المناخية و الجيولوجية الإقليمية. و يتمثل هذا الموقف المقطرن في عمارة كارلو سكاربا (Carlo Scarpa) (١٩٠٦ـ١٩٧٨) في إيطاليا، و أوسكار نماير (Oscar Niemyere) (١٩٠٧ـ؟) في البرازيل، و كنزو تانجي (Kenzo Tange) (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥) في اليابان، و لويس كان (Louis Kahn) (١٩٠١ ـ ١٩٧٤) في أمريكا. و لم يهدف هذا النهج إلى تجاوز مفاهيم العمارة الحديثة الدولية، الشكلية منها و التي تخص الرعاية الاجتماعية. برز فكر آخر في الستينيات تصدره المعمار والمنظر الأمريكي روبرت فنتوري (Venturi) (١٩٢٥ ـ)، و الذي رأى الحداثة الدولية، كموقف



فكري، غير قابلة للإصلاح، لأن أطروحاتها ترفض التنوع و التعقيد المركب في التكوين البصري، و بيَّن فنتوري أنه يمكن تحقيق التكوين الشكلي بإدخال معالم من موقف تأملي قد لا يكون بالضرورة عقلانياً، و دعا إلى تحرير الشكل من مقومات إحداثاته الجدلية أصلاً، بل أكد بإيجاز اعتماد الاقتطاف الحر، لذا كان موقفاً لا عقلانياً ـ عملية تلزيق. من هذا الموقف النظري نشأت عمارة ما ـ بعد الحداثة. و سرعان ما فتحت الأبواب أمام التعامل الحر مع شكلية الشكل، جاعلة إسقاط معالم ملتقطة من مختلف الطرز و العهود و لصقها أمراً مباحاً و مشروعاً. فأعمال فنتوري (Venturi) نفسه و مايكل غريفس (Graves) (١٩٣٤ ـ)، مثلاً، أدلة جلية على هذا النهج التنظيري و ممارسته.

و امتد هذا النهج بسبب إمكانات الربح المتصاعد. و ظهر فكر معماري ميال للقبول و الإذعان لاستحداث عمارة مبهرجة، و هو فكر لا يبالي بتوظيف قدراته لتأمين عمارة متوافقة مع متطلبات الوجدان الاجتماعي. و يتمثل هذا ببعض ممارسات كممارسات ريكاردو بوفيل (Boffill) (١٩٣٩ ـ) في إسبانيا، و باولو بورتوكيزي (Portoghesi) في إيطاليا، و ريتشارد مور (Moore) في أمريكا و غيرهم كـ ياسوفومي كيجيما (Kijima) و تشارلز جنكز (Jencks) و توماس سميث (Smith) و ماريو ريدولفي (Ridolfi)، و هكذا، انزلق الفكر المعماري القائد لما بعد الحداثة نحو موقف لا يراعي وجدان المجتمع و لا تهمه مسألة التوافق مع متطلبات التصنيع الممكنن. مع ذلك، تمكن هذا الاتجاه من إضفاء التنوع على التكوين الشكلي بما يؤمن طمأنة الحاجة الإستطيقية و إظهار الخصوصية للفرد و المجموعة،و هو إرضاء لحاجتين إنسانيتين ضروريتين لا جدال فيهما. كما أن اللاعقلانية التي اعتمدها في ممارساته و تنظيره، تشبع متطلبات ردود الفعل لما بعد الحداثة التي ظهرت ضد سلبيات الحداثة، بما في ذلك التلوث البيئي و التلوث المعماري.

ثامناً: العالمية و العولمة

مع تقدم التقانة في الإنتاج، و بالتالي مكننتها، و ظهور الطباعة و ظهور المعرفة العلمية المعاصرة، و حصول زيادة الفائض في الإنتاج، تكونت إمكانات لدى بعض الدول الأوروبية، مكنتها من الهيمنة على أمم أقل منها كفاءة في إدارة شؤونها و طرائقية التصنيع لديها، بقدر ما كانت هذه الأخيرة، أو لم تزل، منكمشة في قروسطياتها، أي مرجعية الإنتاج الزراعي. و هكذا تمكنت هذه الدول الأوروبية، و على نطاق عالمي، من استحداث الاستعمار العالمي. و قد تزامن مع هذا الاستعمار ظهور المفاهيم الإنسانية و الليبرالية و حرية انتشار المعرفة، لذا نجد عند تعامل هذين



الجانبين، المستتبِع و المستتبَع، في هذه العلاقات على النطاق العالمي، تناقضاً متأصلاً في علاقاتهما.

أدت هذه العلاقات الدولية غير المتوازنة إلى أستحداث مفهوم المركزية الأوروبية/ الغربية، و هو مفهوم اعتبر الحضارة الأوروبية أساس التطور الحضاري بعامة. و قد سخر المستعمر الأوروبي مفهوم المركزية الاوروبية لدعم هيمنته و استتباعه للآخر، و منحه شرعية إعلامية. و يرجع سبب تكوين فكر المركزية الأوروبية إلى التفوق العلمي و الفلسفي و الإنساني الذي حققته أوروبا منذ بداية العهد النهضوي، و بقدر ما تمكنت من تجاوز قروسطيتها و مقارنة هذا مع الفكر القروسطي المستوطن في الأقطار المحيطة بعالمها و المتخاصم معها، أي العالم الإسلامي بخاصة، الذي كان و لم يزل يتخبط في إيديولوجيات انبنت في مجتمع زراعي فاته الزمن قبل عدة قرون.

إذن، تؤلف المركزية الغربية كموقف من أي عالم سواها موقفاً متعالياً، أحياناً واضحاً و مصرحاً به مباشرة، و أحياناً أخرى مستتراً و مخفياً. و لذا فإنها لا تخلو من تعصب ديني و إثني، و من نظرة عنصرية و شوفينية يقينية، و تمتد مواقفها اللا موضوعية المتحيزة فتشمل حتى المأكل و الملبس و غيرهما من مظاهر خصوصية الكلجرية Culture[١].

و يكمن وراء مختلف صيغ الاستتباع، الاستعمار بصيغه القديمة و المستحدثة، هذا التناقض المتأصل في تكوين العقل الذي ينظمه و الذي يستأثر بمنافعه. و لا يستثنى تكوين العولمة من هذا التناقض، بل يظهر فيها هذان المتناقضان أحياناً المتنافر و الآخر المتداخل و المكمل. و لذا، عند مواجهة العولمة، يتعين علينا أن نميز بين هذين المتناقضين، و إن تبدلت مظاهرها و تنوعت. لقد ظهرت العولمة في مجال العمارة كمحصلة لاندماج النهج اللاعقلاني الذي ابتدعه نهج ما بعد الحداثة، و الذي روج لتحرير الشكلية من متطلبات التقانة، مع ظهور مفهوم السوق الحرة المنفلتة، و امتزاج هذين الموقفين، مع ظهور المتغيرات الأخرى التي أشرنا إليها، ما أدى إلى إرباك الفكر المعماري بعامة. فانزلق الكثير من الفكر المعماري القائد إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها. ليس هذا فحسب، بل أخذ نهجاً آخر، و في عزلة فكرية، يمارس عمارة مبهرجة ترضي متطلبات السوق الحرة المنفلتة التي ظهرت مع اقتصاد العولمة. فانتقل الكثير من هموم القادة الطليعيين من معالجة الإسكان و مشاكل الرفاهة الاجتماعية، إلى إرضاء متطلبات الرأسمال الغني

---

(١) حول مفهوم الكلجرية، انظر الفصل الأول في هذا الكتاب.



و عرض بهرجته، كما ركزت على التعبير عن خصوصيات الذات الاستعراضية. فأصبح غير مهم مواجهة إشكالية التلوث البيئي و السكاني و الذوقي، و انشغل في رؤيوية عبثية لا يتجاوز هدفها كثيراً منحى الزهو. و يتمثل هذا الفكر بأعمال فيليب جونسون (Johnson) المؤخرة، و بيتر آيزنمان (Eiseman)و فرانك كيري (Gehry) و برنارد تشومي (Tschumi) و دانيال ليبيسكند (Libeskind) و زهاء حديد (Hadid)، و قد ظهر تنظير يدعم هذه النزعة العبثية و يتمثل بما يكتبه مؤخراً تشارلز جنكز (Jencks). ففي بحث العلاقة بين الحداثة و ما بعد الحداثة، يتعين أن ننتبه إلى أن الطراز الأخير، باعتباره موقفاً فكرياً من العمارة و ممارسة لها، ما هو إلا مرحلة ضمن الحداثة و امتداداً إلى تشعبات ظهورها الفكري، و هو أحد ردود الأفعال ضمن تطورها.

و قد تظهر مواقف أخرى ضمن الحداثة: امتدادات لوظائفها و تنوع لشكلياتها، أو ردود أفعال معاكسة و استحداثات جديدة، و تبقى هكذا في استحداث طرز جديدة ضمن بردميتها حتى تتحقق نقلة جديدة في التقانة. بمعنى أن العولمة في مجال العمارة هي أحدى هذه التطورات التي لم تزل في مهدها، و هي تتصف بمقومات إيجابية و سلبية في الوقت نفسه، أسوة بالمصنَّعات الأخرى التي تسوقها. و إن اصطلحنا على صيغها الإيجابية بالعالمية، باعتبار أنها تسعى إلى تحقيق وظائف متقاربة لعقلانية الحداثة و امتداداً لها، سنصطلح على سلبياتها بالعولمة، باعتبار أن لهذه الحركة سلبيات من نوع جديد إضافة إلى امتداد نهج لاعقلانية ما بعد الحداثة فيها لنتمكن من تمييزها عن العالمية. تتصف العالمية International بالانفتاح على تعميم المعرفة دولياً، و ذلك بانتقال العلوم و تقانة الإنتاج و الفنون كالسينما و المسرح و اللباس، عبر الحدود القومية و الإثنية. و تتضمن مقوماتها قيم مفاهيم الديمقراطية و حقوق الإنسان و احترام القانون و حماية البيئة.

لذا، أصبح الانخراط في تحقيق العالمية و انتشارها و تطوير مقوماتها أساساً للتقدم الحضاري المعاصر، و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، يعني العزلة و التخلف عن التقدم الفكري الذي حققته المعاصرة و الحداثة. أما العولمة Globalization بمفهومها السلبي، فهي رغبة الدول المتقدمة في السيطرة على بقية العالم بأجمعه و التحكم في مصير مختلف أقطاره، أي أنها الوجه الجديد للاستئثار بمصادر العالم و استتباع الشعوب لها. و لكي تتمكن من تحقيق صيغة الاستتباع التي هي بصدد تأسيسه، أخذت تسلب وعي الفرد المعمار المحلي من خصوصيته، و إبعاده عن هموم مجتمعه، و الهيمنة على قدراته الابتكارية و التعليمية في مجابهة هذه الهموم، و هذا عن طريق إلهائه بتكوينات شكلية لاعقلانية



و مبهرجة، دون الخوض في هموم حاجات مجتمعه و التعاطف مع وجدانيته. فهي امتداد لسلبيات الحداثة كما لسلبيات ما بعد الحداثة، لذا، تفرغ ـ عن قصد أو غير قصد ـ هوية المعمار الممارس و الأكاديمي من ارتباطاتها الوطنية و المحلية. و قد سخرت ثقافة الصور، التي تظهر في المجلات لتعرض شكليات عمارة مستوردة لتحقيق أهدافها السوقية (المرتبطة بالسوق)، و بخاصة بعد أن تمكنت من إسقاط الحدود التجارية.

و تهيىء ثقافة الصور شكليات مستوردة، جاهزة، و معرفة سطحية متكفية بذاتها، و لذا، فإنها تؤلف إغراء إهمال التعرف على واقعيات مقومات الحاجات و التقانة، و ضروريات إفعالاتها. لذا، فإنها تهيىء الفكر ليواجه الشكليات كمحصلات جاهزة، من دون إنفاق جهد للتعامل مع مختلف مقوماتها، أو الخوض في هموم و تقانة توليد شكلياتها، و واقعيات ظروف توليدها. فهي صور سهلة المنال، تروج عن طريق مجلات متخصصة و إعلام مثير خداع يهيىء موقفاً ينخدع ببهرجتها، و لذا، لا تعرض للنقد و الفحص. فأخذت الجالية الأكاديمية و الممارسة بعامة تتداولها، و تستنسخها من دون جهد فكري كبير، ما جعل أغلب الممارسة و التعليم تلقيناً و استنساخاً، بمعزل عن واقعية المتطلبات المحلية.

لقد انجرف أغلب التعليم الأكاديمي بعامة إلى درجة كبيرة، و في عالمنا بخاصة، في هذا الابتذال التعليمي و غيبة الموقف من الوظيفة الإنسانية للعمارة التي تفترض إرضاء متوازناً للحاجات الثلاث. و تقابلها العالمية، أو العولمة بصفتها و بمفهومها الإيجابي، بل تنافسها و تخاصمها أحياناً، و تتداخل معها أو تختفي وراءها أحياناً أخرى. إذ تسعى العالمية لنشر المعرفة العلمية و الفنية و الإنسانية و الليبرالية، و هي بهذا تحقق امتداداً للإنسانية التنويرية و الليبرالية البرجوازية على نطاق عالمي متجاوزة بهذا الحدود السياسية و الكلجرية.

و لذا تتثاقف العالمية مع الموقف المحلي و القومي، الأكاديمي و الممارس، و تدعمه بقدر ما يطمح إلى مواجهة الهموم المحلية مسخراً المعرفة و القدرات العالمية بهدف تحقيق خصوصية المحل و إغنائها، و رفعها إلى المستوى الدولي، و الحفاظ على البيئة المحلية، و الإسهام في التنوع العالمي و تكوينه و تطويره. فبينما تسعى العالمية و الموقف المحلي إلى التثاقف معها، و ذلك في مختلف مجالات المعرفة، فتتوسع عالمياتها و تغنيها تنوعاً، فإن العولمة، بصيغتها السلبية، في المقابل، تسعى إلى اختراق الثقافة المحلية و إغمادها بهدف استتباعها. و التثاقف يعني التذاوت المتبادل بين المعرفة و العاطفة، و يتحقق على ساحة الاعتراف المتبادل بينهما، أي الاعتراف بحق النقد و الاختلاف، و هي ممارسات فكرية لا بد أن يقدم عليها المؤدي في أي موقع



من مراحل الإنتاج، سواء كان أكاديمياً أو معماراً ممارساً أو تاجراً أو ربة بيت. و هنا تظهر الوظيفة الطليعية لدور الأكاديمي و المعمار الممارس في التثاقف مع المعرفة العالمية و الاندماج فيها و تنوعها و الإسهام في تطويرها. لذا، لا يتحقق التثاقف العالمي، بمفهومه العولمي الإيجابي، إلا على قاعدة الندّية بين ما هو عالمي و ما هو محلي، فيما يكون النقل و الاستنساخ حالة من الاختراق للثقافة المحلية و استلاب فكرها الفعال، و التعامل مع العولمة من موقع دوني. و بقدر ما يكون تعامل الممارس دونياً نحو العولمة، أو منكمشاً في محلياته، و مرهباً من الحداثة و العالمية، يكون قد أبطل تعامل التثاقف العالمي.

تاسعاً: إفساد العمارة و تلوثها

إن وظيفة العمارة هي إرضاء ثلاثة أصناف من الحاجة: النفعية و الرمزية و الإستطيقية، و بصيغ متوازنة، و يُسخر المُصنَّع كأداة في إرضاء هذه الحاجات، و يتحقق هذا في صيغتين من الحوار:

١ ـ يتحقق حوار جسدي حينما يتم تماس جسدية المصنَّع مع بدنية المتلقي عند سد متطلبات حاجة ما، كجلوس الفرد على كرسي، أو احتماء جسده تحت سقف مأوى، أو حماية ممتلكاته كالطعام و الأثاث في بنية مخزن.

٢ ـ يتحقق حوار تذاوتي حينما تحمل المصنَّعات مؤشرات معلوماتية و حسية، لإحداث حوار بين المرسِل، و هو الرؤيوي و المُصنِّع، و في المقابل، المرسَل إليه و هو المتلقي. هناك صيغتان للحوار المتذاوت:

أ ـ الحوار الأحادي، الإبتمال

و هو الذي يهدف لنقل معلومات معرفية إلى «المرسَل إليه»، كإعلامه بأن حيزاً معيناً أعد لإرضاء وظيفة النوم، أو بنية أعدت لتؤدي وظيفة ملعب، أو أن علماً ما يشير إلى بلد معين. و عند تحقيق هذا الإيصال من المعلومات تنتهي وظيفة الحوار.

ب ـ الحوار المتبادل ، أو المتماثل

يفترض هذا الحوار تذاوتاً متبادلاً بين الطرفين. و يتحقق هذا حينما يتم نقل حس عاطفي و وجداني في كلا الاتجاهين، بين «المرسِل» و «المرسَل إليه». يفاعل «المرسِل» حس الآخر «المرسَل إليه» عن طريق المؤشرات التي تحملها المعالم، فيتعاطف هذا الأخير مع هموم الأول. و تكون حسية الذات المرسِلة قد نقلت من إحساسها إلى «المتلقي»، «المرسَل إليه»، و يتمثل هذا في تذاوت حسية المرسَل إليه مع جمالية شكلية



المُصنَّع مثلاً. و في المرحلة اللاحقة من الحوار المتبادل، يتقدم «المرسَل إليه»، «المتلقي»، و يعبر عن إحساسه إلى «المرسِل»، و بهذا التعبير يصبح «المرسِل» هنا «المرسَل إليه»، و يأخذ «المرسَل إليه» دور «المرسِل». و يتمثل هذا الحوار المتذاوت عند تحقيق تجاوب متناوب و متبادل بين المصنِّع بصفته «المرسِل» تارة و «المرسَل إليه» تارة أخرى، و «المتلقي» بصفته «المرسَل إليه» تارة و «المرسِل» تارة أخرى. و من خلال هذا الحوار المتبادل، و عن طريقه، يحقق التماسك الوجداني في المجتمع، حينما تسخر العمارة كواسطة حسية بين أفراد المجتمع، بأدوار متناوبة: كمرسِلين و مرسَل إليهم. و بهذا يتحقق تبادل الرسالة التي يحملها المُصنَّع، و المتضمنة في شكليته.

هكذا كانت وظيفة العمارة في المجتمع التقليدي، و لذا كان يتحقق تعديلها و تطويرها كمحصلة لهذا الحوار المباشر و المتذاوت و المتبادل بين الحرفي و المتلقي، و للسبب ذاته، كانت العمارة المحلية تعبر عن هوية الجماعة، و تؤلف الخصوصية المعلنة عنها. فإن عجزت معالم العمارة عن تحقيق حوار متبادل شفاف و تأمين إرضاء متوازن للحاجات الثلاث، تفسد وظيفتها. و إن تكرر الإنتاج الفاسد، و تفاقم تلوث البيئة، فإن الحوار المتذاوت المتبادل الذي يؤمن التماسك الاجتماعي، يفسد معها. و بهذا القدر تفقد العمارة وظيفتها الحوارية، و يفقد الفرد أداة التعامل الحسي مع الآخر، فيتبلد الفكر، و تصبح معالم العمارة بالنسبة إليه مادة جامدة بلا حياة و بلا حس إنساني. و بقدر ما يظهر هذا النقص في عمارة المجتمع، و في حواره الحسي عن طريق العمارة، و لا يعي به، يبعد الفرد في المجتمع عن إنسانيتها.

عاشراً: الحاجة إلى تنظير بنيوي

١ ـ المجتمع التقليدي

يتضح مما تقدم، أنه لم تكن هناك حاجة للتنظير البنيوي في الإنتاج التقليدي. كانت مقومات الإنتاج و سيرورات تحقيقه بطيئة في تطورها، و محددة في مقوماتها و إفعالاتها، بحيث كانت الممارسات اليومية التطبيقية كفيلة بتأليف معرفة مناسبة لضروريات و متطلبات الإنتاج بالنسبة إلى الفرد المعين. و لذا، كانت سيرورات الإنتاج مدعمة بآلية التصحيح الذاتي. فكان نادراً جداً أن يحصل خلل في العلاقة بين متطلبات المجتمع و تصنيع المصنَّع. لذا، نادراً ما يظهر إنتاج أخرق و بالتالي يسبب تلوثاً معمارياً، أو يحصل بدرجة يفسد بها البيئة المعيشة. أو أن يصبح هذا التلوث عنصراً فعالاً في تغريب الفرد عن البيئة المعمارية و تبلد ملكاته الحسية عند التعامل معها، كما نجد في مجتمعنا المعاصر.



٢ ــ المجتمع المعاصر

ظهر المجتمع المعاصر للوجود، ابتداءً بعصر النهضة، و قد تمثل بظهور المعرفة العلمية المعاصرة، و ظهور التقانة العلمية و المكننة، و تشخصية الفرد، و تعميم تحويل المصنّع إلى سلعة، و التوسع الأسي للفائض في الإنتاج. فأدت هذه و غيرها من مقومات المعاصرة و بتداخلها إلى إحداث ظروف إنتاجية لم تتمكن المجتمعات التي ابتكرت هذه المعاصرة من استيعاب متطلباتها. فأدى ذلك إلى حصول خلل حاد بين متطلبات إرضاء الحاجات المستحدثة. لم يكن الفكر المعماري، المصنّع و المتلقي، مهيئاً لمواجهة هذه المتغيرات، و بخاصة منها: تعددية الشكلية، و سرعة التغير، و ظهور تقانات جديدة لم يسبق للمجتمع مواجهتها أو تصورها من قبل. و لم تتهيأ طرائقية تعليمية مناسبة، بالنسبة للفرد المعين، ليتمكن من استيعاب المتطلبات المعرفية و الحسية لمختلف مراحل الإنتاج: رؤيوية التصميم، و التصنيع، و التلقي. و هذا يعني أن مناهج التعليم و التنظير التقليدية أصبحت غير فعالة في مواجهة متطلبات إنتاج الحداثة. فأصبح الخوض في تنظير بنيوية العمارة مسألة ملحة. و بقدر ما تتهيأ طرائقيات تعليم تعالج متطلبات الحداثة، يتأهل الفكر المعماري إلى مواجهة واقعية متطلباتها. و بقدر ما يستحدث تنظير مناسب و واقعي و يعمم، و يتداخل مع تجربة التعليم، و يتحقق تطويره من قبل الفكر الأكاديمي و الممارس، بهذا القدر يؤلف أداة فعالة في توعية المعمار و المُصنّع و المتلقي.

كما يقف على ضروريات الإنتاج، و مواقع الفجوات الفكرية و الوجدانية، و مسببات إفسادها. و من هنا يتمكن المجتمع من تهيئة استراتيجيات تعليمية و تثقيفية و تصنيعية تمكنه من مواجهة الأزمات الفكرية و التطبيقية في مجال العمارة التي يتعرض لها في الوقت الحاضر. إنها أزمة فكرية لم يسبق لها مثيل منذ أن عمّر الإنسان بيئة معيشه. و لا نغالي إن قلنا: لم يعمّر الإنسان ما قبل المعاصرة و الحداثة، شكليات خرقاء ملوثة، و لم يكن له أن عاش في بيئة معمارية فاسدة، سواء كان تعميره كوخاً أو خيمة أو قصراً، أو تعمير قرية و مدنية، إلا ما كان في حالات نادرة جداً.

كنكستن، ٦ آب/ أغسطس ١٩٩٨




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع

المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار، أو المعمار المسؤول(*)

(*) في الأصل مداخلة للنقاش كمرجع لمنح: «جائزة الجادرجي لطلبة العمارة في لبنان» بإشراف و تنظيم نقابة المهندسين، بيروت، لبنان، ١٩٩٩.




مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: بنيوية العمارة

تؤلف المُصنَّعات (Artifacts)، و منها العمارة، مقوماً متأصلاً في كيان الإنسان، الجسدي و الفكري. و قد ظهرت بداية الإنسان في الوجود و تطور من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل (Homo sapience) مع ظهور المُصنَّعات و تطورها. و عندما تحقق هذا الظهور المتبادل، و المتفاعل بين بيولوجية الإنسان و المُصنَّعات، توقف نسبياً التطور البيولوجي لدى الإنسان، و أخذ، في المقابل، يتفاقم أُسياً تطور المُصنَّعات. و تؤلف العمارة، كباقي المُصنَّعات، حاجة متداخلة مع وجود الإنسان و لا يتمكن فكر الإنسان من الوجود من دون مُصنَّعات، و لا مُصنَّعات تظهر من دون وجود فكر الإنسان، أو إفعال هذا الفكر.

لذا، فإن العمارة تؤلف مقوماً متأصلاً في سلوكيات الفرد مع البيئة الاجتماعية، المتمثلة بالدار و المعبد و المخزن و غيرها من بنى أخرى، أي أنها أساس في إثارة التكوين البصري و الحسي و الوجداني للفرد في معيشه اليومي Lifeway، لذا فإنها أداة فعالة في الحوار العاطفي و الوئامي في تكوين العاطفة الجمعية للمجتمع، و في صياغة همومه بعامة. و بقدر ما يُسخر فكر المجتمع العمارة في إفعال حوار جمعي و صحي و شفاف بين مختلف أفراد الجماعة، بقدر ما تكون أداة فعالة في تحقيق تماسك جمعي. و يتمثل هذا بصيغ مختلفة لتماسك المجتمع: الألفة و الالتزام و التضامن الاجتماعي، أي أنها أداة ترضي حاجة متأصلة في تكوين كيان الإنسان الجسدي و الفكري، إن فرداً كان أو جماعة.

تظهر الحاجة عند الإنسان بثلاثة أصناف، و هي متفاعلة و متداخلة و متكاملة و لا بد من إرضائها، و إلا فسد الحوار الجمعي، و فسدت وظيفتها. و الأصناف الثلاثة هي:

١ ـ الحاجة النفعية

و هي تؤمن متطلبات بقاء الجسد العادية و راحته، بما في ذلك حماية الجسد من العدو الإنسان الآخر و الحيوان، و من العوارض الطبيعية، كما إنها تؤمن له التنظيم



الحيزي (Spatial) الذي يؤمن له مجال التعامل مع متطلبات المعيش اليومي، إضافة إلى خزن مقومات هذا المعيش، الحياتية و الجامدة.

٢ ـ الحاجة الرمزية

و هي تؤمن متطلبات الهوية، للفرد و للجماعة، أي إحداث المقومات التي تعرف الفرد بذاته، و تعرفه بالنسبة إلى الذوات الأخرى، و موقعه بينها و بين الأشياء الأخرى الحية و الجامدة، و تؤمن له مقومات نفسية تدعم الذات في واقعية الوجود، و في الوجود المتخيل.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية

و تؤمن المتعة لوجودية ذاتية الفكر، و راحة بال هذا الفكر، أي أنها تؤمن صوراً منظمة لواقعية الوجود، بحيث يصبح التعامل معها سهل المنال، و متكونة من رؤيات مريحة. و تظهر هذه الحاجة، بمختلف أصنافها، في وعي الفرد الإنسان، و يتحقق التعامل و التفاعل معها جسدياً و بصرياً، من قبل الفرد المتفرد في إفعالاته، و في الوقت عينه، الفرد المتفاعل مع الجماعة، أي أنها حاجة اجتماعية بقدر ما هي حاجة ترضي تفردية الفرد. و تؤلف كل من مقومات هذه الأصناف من الحاجة، وظائف يتعين إرضاؤها. لذا فهناك مثلاً: وظائف رمزية متعددة و وظائف إستطيقية متعددة، إضافة إلى تلك النفعية. و إن عجز الفرد الإنسان عن إرضاء هذه الوظائف، يفقد مكنة البقاء، أو تصبح وجوديته ـ وجود الذات الواعية بوجوديتها ـ وجوداً كئيباً أو متبلداً. و يتداخل مع وعي ظهور الحاجة وعي آخر، هو التكنولوجية، التي تؤمن كيفية تصور تحقيق جسدية وجودها، و تحقيقها المادي للوجود، و التعامل معها، و بالتالي كيفية تسخيرها كأداة في إرضاء الحاجة. لذا فالتقانة، أسوة بالحاجة، هي اجتماعية في ظهورها و وجودها و سيرورات أدائها. و يؤلف هذان الوعيان مستقطبين، و يكون كل منهما سبب ظهور الآخر و وجوده و تطوره. و ما يجمع هذين المستقطبين، و يعيهما و يبتدع تصوراتهما، و يجعلهما يتفاعلان، و بالتالي يحقق الوجود المادي للعمارة، و تباعاً يرضي الحاجة المتأصلة في كيانه الجسدي و الفكري، هو الفرد المتفرد و الفاعل في ظرف اجتماعي معين.

إذن، فالعمارة هي محصلة لتفاعل ثلاثة مقررات: الحاجة الاجتماعية و التكنولوجية الاجتماعية اللذين يفاعلهما الفرد، كفكر و جسد. و الفرد هنا يأخذ ثلاث حالات مختلفة في هذه الإفعالات: فهو **أولاً**، الرؤيوي الذي يعي الحاجة و يتصور شكلية أداة إرضائها و يبتدع تكنولوجية تصنيعها، و هو **ثانياً** المُصنّع الذي يفاعل المادة الخام و يحقق جسدية المصنَّع للوجود، و أخيراً، المتلقي الذي يسخر



المُصنَّع بهدف إرضاء الحاجة. و المعمار، في هذا التعريف، هو الفرد المتخصص، أو الممتهن، الذي يؤدي نيابة عن الجماعة، دور الرؤيوي و المُصنِّع في المجتمع التقليدي. و قد انحصر دوره غالباً في المجتمع المعاصر في الوظيفة الرؤيوية. و يتضح مما تقدم، أنه بقدر ما يكون للفرد، في مختلف أدواره الاجتماعية في تحقيق العمارة و إرضاء الحاجة إليها، إرادة واعية متعاطفة مع هموم الآخر، بقدر ما تتحقق الشفافية في الحوار الجمعي، و عن طريق هذا الحوار يؤمن المجتمع لذاته التحاماً جمعياً، و ألفةً إنسانية، فيتحقق، كمحصلة لذلك، وئام و تماسك بين أفراد الجماعة.

و العمارة هي أحد مظاهر هذا التماسك، و أداة فعالة في تحقيقه. و شرط تحقيق عمارة إنسانية هو شفافية الحوار الجمعي، أي انسياب المعرفة و العاطفة بين الأفراد في مختلف مواقعهم و أدوارهم في الإنتاج. و هناك شرط آخر، ألا و هو تحقيق صفة الـ إبتمال Optimality في مختلف مراحل الإنتاج. و تعرف صفة الـ «إبتمال» بأنها ذلك التعامل الذي يحقق توازناً بين كمية إنفاق الطاقة، و قدرة المصنَّع النوعية و الكمية على إرضاء الحاجة. و حالة الـ «إبتمال» تؤلف صفة التعامل الاجتماعي الذي يحقق التطور التاريخي لرقي معيش المجتمع. و ترتقي هذه الصفة بقدر ما يتحقق توازن أجدى، أو كلما تركبت متطلبات الحاجة و توسعت، و تقلص إنفاق الطاقة. و هنا يكمن مصدر قيمة العمارة بالنسبة إلى الجماعة المنتجة و المبتدعة لها، أي الجماعة المعينة في الزمن و الموقع و التاريخ. كما إنها، في الوقت عينه، تحدد موقع نسبة هذه القيمة في تاريخ تطور العمارة و الحضارات بعامة. أي أن القيمة الـ «إبتمالية» للعمارة، أو شكليتها، هي التي تحدد قيمتها. و هذا صحيح مهما كانت الحاجة و التكنولوجية التي أنجبتها بدائية، و هذا ما يفسر لنا القيمة المتميزة للعمارة و إن كانت بدائية. أي أنها متميزة بقدر ما كان تحقيقها للوجود «مبتملاً». و هذا مما يمنح لقيمة المصنَّعات موقعاً ذا قيمة نسبية في التاريخ، سواء كان هذا الموقع متميزاً أم كان عكس ذلك. و لذا، تتغير هذه القيمة، أو يتغير موقف المؤرخ كمقيم عبر التاريخ، أو يتغير هذا الموقف بالنسبة إلى تطور موضوعية المؤرخ من الأحداث. لذا، فالقيمة بهذا المنظار هي نسبية، و هذا هو واقعها. مع ذلك، بقدر ما هنالك من ثوابت في حاجة الإنسان، بيولوجية و نفسية، إضافة إلى أن خصائص المادة التي يتعامل معها فكر الإنسان هي ثابتة في كل زمان و مكان، و بقدر ما يتمكن الفرد من تحقيق إفعال متوازن بين متطلبات الحاجة، و متطلبات التكنولوجية، يكون قد حقق إفعالاً أجدى، و لذا أرقى «إبتمالا». و من هنا يكتسب الإفعال القيمة المعينة في التاريخ، و تبعاً يمكن تقدير القيمة الموضوعية للمحصلة، المصنع، في تطور الإنتاج عامة.

أي بقدر ما يعي المؤرخ موضوعية الإفعال المتوازن، و يسعى إلى تحقيق مقارنات



متوازنة مع الإفعالات الأخرى المتزامنة و المتعاقبة، يكون قد حقق موقفاً مصداقياً نحو تطور العمارة. إذ تفترض الأسس الإبستمولوجية Epistemology لهذا المفهوم أن هناك ثوابت متأصلة في تحقيق إفعال الـ «إبْتِمال»، و لذا، بالرغم من النسبية المتأصلة في الإفعال، باعتباره إفعالاً تذاوتياً أو متذاوتاً نحو الحاجة و التكنولوجية، ففي وسع المؤرخ أن يحقق مقارنات أكثر موضوعية بقدر ما تتطور موضوعية تقدير الـ «إبْتِمال». فكثيراً ما نجد أننا نقيم عمارة بدائية في قرية نائية أكثر بكثير من تلك العمارة المتقدمة تقنياً في مدينة حديثة، أو نجد أننا نقارن رسوم ما حققه الإنسان البدائي الكهوفي مع ما يتمكن منه الفنان المعاصر؛ لأن أسس التقييم ترجع إلى رقي تحقيق الـ «إبْتِمال»، و هو تقييم للـ «إبْتِمال» غالباً كان حدسياً، أو أن الحس بـ «إبْتِمالية» الشكلية هو حس أو تقييم لم يزل غالبه حدسيّاً. و في واقعيات التعامل مع العمارة، هناك دوران للمعمار في تطوير فكر المجتمع:

١ ـ كفكر تجريبي عملي، علمي، حيث يقف على مكتشفات جديدة لخصائص المادة، و على طرائق جديدة للتعامل معها، و تبعاً لذلك يستحدث و يبتدع تقانات جديدة. و مع هذه المكتشفات في مجال المادة و التعامل معها، يقدم المعمار و يكتشف حاجات جديدة و يتجاوز بها تلك البالية و الفاضلة منها.

٢ ـ يقدم المعمار و يبتدع رؤى جديدة مع هذه المكتشفات، و يعرض للمجتمع صوراً مبتدعة، تعبر عن وجدانية و عاطفة و فنطزة و استيهامات مجتمعية. و هي صور لا تُكتشَف، لأنها لا وجود لها سابقاً، و إنما تُبتدع من قبل مخيلة الفرد المعمار، فيقدم على صيغ أخرى مجدية في إفعال العلاقة بين الحاجة و التقانة، و بهذا يضيف رؤى و «مبتملات» جديدة إلى خزين المرجعية المشتركة القائمة، و يوسعها. فهنا هو فنان يبتدع و يخلق شكليات جديدة تجعل المعيش النفعي و الرمزي و الإستطيقي، العملي و النفسي، أروح أو أكثر راحة، و أكثر إمتاعاً و تماتعاً. فكلما تكون هناك حاجة إلى اكتشاف واقعيات الوجود المادي و النفسي، يتقدم فكر علمي و يحقق تلك الحاجة. و حينما يكون الفرد فناناً مبتدعاً فإنه يبتدع ما لا وجود له سابقاً، لأن الابتداع حالة يتفرد بها الفرد المعين في آنية خلوات مخيلته و مخاضاتها، و يتفرد بها في المكان و الزمان و ظروف آنيات المعيش، و هذا هو تماماً ما يمايز بين وظيفة العالم المكتشف و الفنان المبتدع. و في الصفتين كلتيهما لوظيفة المعمار، كعالم و كفنان، يكون دوره و إحساساته و همومه متعاطفة مع هموم الجماعة و مقترنة بها، بقدر ما يكون عنصراً فعالاً في تكون المجتمع، و عنصراً فعالاً في توطيد تماسكه و يكون واعياً بهذه العلاقة و واعياً دوره فيها. لقد كان دور المعمار في المجتمع قيادياً في المجتمعات السابقة و يتعين أن يبقى قيادياً في مجتمعنا، و ذلك في استحداث



المستجدات لمعيش أروح و أمتع، و في استحداث أداة حوار أجدى بين الفرد المتلقي و العمارة باعتبارها البنى المادية التي تحمل الرؤية و العاطفة الجمعية. لذا، فإن دور المعمار لا ينحصر في كونه يحقق مصنَّعات ترضي الحاجة و يتعاطف مع وجدانية المجتمع، و إنما يمتد دوره إلى دور قيادي في تهيئة مُصنَّعات أكثر جدوى، و توضيح كيفية التعامل معها، أي في المحصلة، قيادة تعامل المتلقي مع المصنَّع، و أن يهيىء الظرف المناسب ليكون المتلقي فعالاً في تهيئة تغذية مرجعة، أي مبدعاً في التعامل مع المصنَّع، كما هو مبدع في تهيئة تغذية لرؤية جديدة، و ناقد جيد لسيرورات التصنيع و شكلية المصنَّعات المصنَّعة و الدارجة. كان هذا عرضاً مختزلاً لبنيوية العمارة، و هو مفهوم لظاهرة العمارة يتجاوز الزمان و المكان في تاريخ علاقة الإنسان مع العمارة.

بيد أن العمارة، في تصوري، مرت بثلاث مراحل جذرية، ابتداء بظهور الإنسانيات حتى الوقت الحاضر. و قد انقضت أغلب صفات المرحلة الأولى مع اختفاء الإنسانيات الأخرى. و بظهور الإنسان العاقل ظهرت المرحلة الثانية بصيغتها المتكاملة. و في المرحلة الأولى، مرحلة ظهور الإنسانيات، أقدمت مختلف الإنسانيات على نقل مواقع المادة الخام، و إعادة تركيبها، من دون إجراء تغيير على حالات خصائصها، أو كان التغيير الذي أحدثته على المادة الخام محدوداً، كنقل الأحجار الكبيرة و الأخشاب و إعادة ترتيبها، و ربما كان أهم ما أقدمت عليه الإنسانيات، كتكنولوجية متقدمة، هو إنتاج أداة القص الحجرية.

و قد امتدت قدرات التكنولوجية لهذه المرحلة و ظهرت مع الإنسان العاقل، و أهمها هي العمارة الـ مغليثية Megalithic[١] و المتمثلة بالأنصبة الحجرية في إنكلترا و مالطا و المكسيك؛ أي أنه بظهور الإنسان العاقل ظهرت معه العمارة التقليدية، حيث تمكن من تحقيق تغييرات جذرية على حالة المادة الخام: من قص و نحت و لصق و صب و فخارة/ Pottery و ثقب و صبغ و تلميع و برد و صقل، و غيرها من تقانات ابتدعها. و في أغلب تعامله مع المادة، كان أكثر ما اعتمده الفرد المصنِّع من طاقات، مصدرها جسده و إحساساته، حيث تكون أغلب سيرورات تغيير المادة في تماس مباشر مع جسدية الفرد و إحساساته، و لذا، يكون هذا الفرد واعياً التغير الحاصل في حالة المادة، التغير الجزيئي و الآني. أي أن الفرد المصنع يتمتع بعلاقة سبريانية/ Cybernetic في آنيات تغيير حالة المادة الخام إلى حالتها كمصنَّع. و مع ظهور

---

(١) العمارة المغليثية (Megalithic) هي العمارة التي تتضمن عناصر ضخمة، كالحجر الضخم، من غير أن يجري عليه قطع و صقل كثير.



المعاصرة، ظهرت المرحلة الثالثة، و قد اقترنت مع ظهور عوامل غيّرت علاقة الفكر و الجسد و إحساسات الفرد تغييراً جذرياً، أي أنها أحدثت تغييراً أساسياً في تماس الفرد مع سيرورات تغير المادة.

ثانياً: العمارة التقليدية

نعرف العمارة التقليدية بتلك التي ظهرت مع الإنسان العاقل و استمرت هيمنتها التكنولوجية حتى مطلع عصر النهضة في أوروبا في مطلع القرن الخامس عشر، مع ظهور أفراد رؤيويين و مصنعين من نوع جديد، متشخصين Individuated، كـ فيليبو برونلسكي (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ ـ ١٤٤٦). إن أهم صفات إنتاج العمارة التقليدية، ما قبل عصر النهضة، و بخاصة ما قبل المكننة، كان يتحقق بمعرفة حدسية و تجريبية يسهم فيها الحرفي، بصفته رؤيوياً و مصنّعاً. و كان للمتلقي في تلك المرحلة ـ مهما كان موقعه و دوره في المجتمع، حاكماً أم مزارعاً ـ دور فكري فعال في مختلف مراحل الإنتاج. لذا، كان الفرد بمختلف أدواره في مراحل الإنتاج مؤدياً جيداً، بالنسبة إلى الآخر و مكملاً له، سواء أكان موقعه كرؤيوي أم كمصنع أم كمتلق. و هذا ما جعل العلاقة بين المؤدين شفافة، أي أن ما يتحقق من انسياب للمعرفة و لحسية العاطفة و الوجدان، بين مختلف مراحل الإنتاج يكون انسياباً سلساً، ما يهيىء المعرفة المناسبة بالنسبة إلى كل منهم، كما تهيئ هذه الشفافية تماسكاً اجتماعياً متعاطفاً مشتركاً مع العمارة. و يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أهم صفات الإنتاج التقليدي، التي كانت السبب في تحقيق هذا التماسك الاجتماعي:

١ ـ أن التطور المتحقق في المقررين كليهما (الحاجة و التكنولوجية الاجتماعية) بطيء و مقتضب كمعرفة و كتعامل مع البيئتين الطبيعية و الاجتماعية. و تبعاً لذلك كان التغيير المتحقق في شكليات المصنَّعات بطيئاً هو الآخر في تطوره و مقتضباً في الكم. هذا ما مكن الفرد، في مختلف مواقعه في الإنتاج، من أن يستوعب المتغيرات، و يتأمل فيها، و يوافق سلوكياته مع متطلباتها و مع سلوكيات الفرد الآخر، و تبعاً لذلك يقيّم جدواها، و هذا على مدى حياة الفرد. و هكذا، تمكن الفرد من التعامل مع العمارة و المصنعات تعاملاً مجدياً و «مبتملاً». هذا ما هيأ للفرد كمتلقٍ مكنة مناسبة ليكون ناقداً جيداً، و في الوقت عينه متلقياً جيداً يتمكن من تهيئة تغذية استرجاعية / Feedback مناسبة لكلتا المرحلتين: الرؤيوية و التصنيع. و هذا هو مصدر كفاءة شفافية العلاقة بين مراحل الإنتاج، و ترابط كفاءة الحوار بين مختلف المؤدين: الرؤيوي و المصنّع و المتلقي.



٢ ـ أن غالب سيرورات الإنتاج التقليدي تتمتع بعلاقات سبريانية، و هي حالة تفرض على الفرد المصنّع أن يتلمس و يتحسس المادة التي يتعامل معها في غالب سيرورات تغيير حالتها؛ و هذا ما يجعل معالم المصنَّعات تحمل، بالضرورة، نوعية حسية و كذلك بالمثل، مهارة الفرد المصنِّع، و تبعاً لذلك يجعل الفرد المتلقي يتعامل مع هذه الحسية و المهارة التي تحملهما معالم المصنَّعات، و ذلك في سلوكيات إرضاء حاجاته اليومية.

٣ ـ كان الحس بمعالم المصنَّعات و الخبرة بها يتراكمان عند الفرد، و لا يتعرض لمفاجآت تربك التعامل مع الإنتاج؛ و لذا، يتمكن الإنتاج من تحقيق التعديلات و التحسينات المناسبة، و يهمل ما هو فاسد منها قبل أن يتفاقم. لذلك يتمتع الإنتاج التقليدي بآلية التصحيح الذاتي. و هذا ما جعل تحقيق صفة الـ «إبتمال» حالة طبيعية. و لم يخفق الإنتاج التقليدي، في كل زمان و مكان، في تحقيق هذه الصفة، إلا في حالات نادرة حينما فقد الإنتاج شروط صفاته التقليدية، أي حينما فقد متطلبات جدلية العمارة. و يتمثل هذا، إلى حد ما، في عمارة مدينة بترا في الأردن.

٤ ـ يتصف المجتمع التقليدي بترابط اجتماعي يتأسس على الولاء و الالتزام. و هذا مدعوم بمرجعية مشتركة لمختلف أفراد المجتمع. إنها مرجعية فكرية و سلوكية، تنظم سلوكيات الفرد في التعامل الإنتاجي، و تتكون من أيديولوجية واحدة، واضحة، يفهمها أغلب الناس، و مدعومة كذلك بشروط و طقوس يسهم في أدائها أغلب أفراد المجتمع. لذا، فإن أغلب مقومات الفكر، الأيديولوجية و الطقوسية، ترجع إلى كلجريات مستورثة (Culturally Inherited)، يتلقنها الفرد منذ الطفولة و يعيش معها، و تؤلف بالنسبة له القاعدة الوحيدة، الفكرية الأيديولوجية و الطقوسية التي تضم الأيمان و الأخلاق و المعايير و الوجدانيات، و مختلف السلوكيات التي تنظم معيش الفرد و معيش الجماعة و تداخلاً مع تماسكها الاجتماعي.

لذا، فإنها تؤلف مرجعية تضم مختلف مقومات هوية الفرد، أو يتحدد انتقاء الفرد لمقومات هويته ضمن مقوماتها، حتى و إن أراد التفرد. و تقع قدرة الفرد على التفرد، في هذا المجتمع، ضمن هذه المرجعية الموحدة. و إن وحدة المرجعية في المجتمع التقليدي تجعل الحوار عن طريق المصنَّعات، أي دلالات معالم المصنَّعات، شفافة و واضحة، يحسها مختلف أفراد المجتمع و تؤثر فيه، أيّاً كان موقعهم الاجتماعي و الثقافي. و إن هذه الشفافية في التعامل هي التي تؤمن للفرد تعاملاً مناسباً مع المصنَّع، و تبعاً لذلك تؤمن للمجتمع تماسكاً يتصف بالوئام بين أفراده.



ثالثاً: المعاصرة

ظهرت المعاصرة في العمارة مع ظهور مقومات العصر النهضوي، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر، و تمتد هذه المعاصرة كموقف فكري و كممارسة حتى يومنا هذا. خلال تلك الفترة تنوعت طرزها، كما تنوعت مواقف مختلف المؤدين في الإنتاج و أدوارهم. إن مقومات المعاصرة متعددة، و قد أشرت إليها في مواقع أخرى، و ما يهمنا منها هنا أكثر من غيرها هو: التشخص، و المكننة، و الاختصاص؛ و كذلك ما يهمنا هنا من الطرز و الموقف منها هو: الحداثة و ما بعد الحداثة و عمارة العولمة:

١ ـ التشخص Individuation

ظهر التشخص مع عصر النهضة، و ظهور الطبقة البرجوازية و الفكر المقترن بها، و مع الحركة الإنسانية و الثورة العلمية و الموقف العلماني و الفلسفة المعاصرة، و قد تداخلت كل منها مع الأخرى، و كانت سبباً لظهور الآخر و تطوره. و قد كان أوكهام (William of Ockham) (١٢٨٥ ـ١٣٤٩) أول من أوضح أن يكون الموقف الفكري من الظواهر بمستقطبين: التجربة العلمية مقابل اللاهوت، أي الإيمان مقابل المعرفة التجريبية. و بهذا منح حق التعرف للفرد و البحث دون المحددات اللاهوتية المسبقة للتفكير، و افتراضاتها حول خصائص الطبيعة و الوجود. و من بعده أقدم الفكر الديكارتي (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) و قرر أنّ الذات هي التي تتعرف على الأشياء، و أن كل شيء آخر في الوجود عبارة عن حالات من الجماد و حركاته الميكانيكية. و بهذا أصبحت الذات، في هذا الفكر، قطباً يقابله وجود الأشياء الأخرى.

و من هنا تم تثبيت تشخص الفرد، أو منحه حرية يمنح بها ذاته المفكرة موقفاً متفرداً من الأشياء، و تباعاً حرية الموقف من المحددات الفكرية التي ورثتها أوروبا من الفكر الإغريقي: الفيثاغورسي و الأفلاطوني و بعدها اللاهوت الإبراهيمي[٢]. و هذا يعني، أن التشخص هو موقف فكري يمنح المجتمع للفرد، و وفق ذلك، حرية الانفكاك من المرجعية المشتركة، أي تجاوز التزامها، كما يمنح الفرد لذاته حرية التفرد بمرجعيات يبتدعها من عندياته. و بقدر ما يقبل المجتمع، أو مجموعة منه، هذا التفرد و الابتداع تتوسع بذلك المرجعية المشتركة. كان هذا تغيّراً جذرياً في الموقف من الإنتاج و إرضاء الحاجة، و تغيراً جذرياً في تكوين المجتمع؛ إذ كان التزام المرجعية

---

(٢) هو الأديان التي تدعي أن أصلها يرجع إلى نبي باسم إبراهيم، و تتضمن اليهودية و المسيحية و الإسلام، و فروعها و مشابهاتها.



المشتركة ما قبل هذا حالة لازمة في تنظيم الممارسة و التعامل، و كان الابتداع حينما يتحقق، جزئياً و غير ملحوظ غالباً. و مع حرية التشخص ارتقى الحرفي إلى مقام المعمار المتشخص و أحياناً الأكاديمي، كما ارتقى من موقعه الاجتماعي في الطبقة دون الوسطى إلى الطبقة الوسطى.

أخذ هذا الفكر النهضوي المعاصر، يبتدع و يتنافس في عرض خصوصياته، و لا يتحدد بالمرجعيات الفكرية القائمة. و يتمثل هذا بظهور المعماريين الـ فلورنسيين، فيليبو برونلسكي (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ ـ ١٤٤٦)، و من بعده ليون باتيستا البرتي (١٤٠٤ ـ ١٤٧٢)، فتولدت مرجعيات متعددة، و تبعاً لذلك أصبح المتلقي العادي عاجزاً تدريجياً عن التحاور مع المعمار بقدر اختلاف مرجعياتهما. و من موقعه الاجتماعي الجديد و المكتسب، الجاهي و المقامي و الفكري، احتكر المعمار النهضوي الرؤيوية في الإنتاج. و بقدر ما تخصص فيها، و احتكر رؤية متطلباتها، فقد تماسه الحقيقي مع المادة و تقانة التعامل معها، كذلك فقد تماسه مع المتطلبات الحقيقية لحاجة المتلقي. فأدى ذلك، من جهة، إلى سلب الحرفي دوره الفكري، حيث أصبح شغيلاً أجيراً في مرحلة التصنيع، من دون أن يكون له دور في الرؤيوية، و من جهة أخرى، أصبح الموقف الفكري من العمارة للفرد العادي و معظم المنظمات و المؤسسات الاجتماعية، هو موقف المتلقي السلبي، من دون أن يكون له دور فعال في تصورها و رؤيتها.

و هكذا، أصبح المعمار المعاصر يفكر و يتعامل مع متطلبات الحاجة و التكنولوجية بمعزل عن المجتمع، أو كاد. و هكذا أدى تفاقم حالة التلقي السلبي، إلى جعل أغلب أفراد المجتمع أميين، بالنسبة إلى تعقيدات رؤية العمارة و تصنيعها، كما جعل، في المقابل، المعمار أمياً نسبة إلى المتطلبات الحقيقية لأفراد المجتمع و همومهم، و ذلك لأنهم فقدوا القدرة على تزويده تغذيةً استرجاعية مجدية. كما أدى التشخص إلى تغير جذري في صيغة التماسك الذي يعتمده المجتمع في تنظيم علاقاته. فبينما كانت مقومات التماسك في المجتمع التقليدي طقوماً موروثةً ثقافياً و مستقرة نسبياً، و هي التي كانت تتأسس على الولاء و الالتزام، أصبحت صيغتها، في عالم الحداثة، تتأسس على طقوم متعددة، متغيرة، ينتقي الفرد منها ما يشاء، و يستحدث منها ما تشتهي مركبات هويته. و قد أصبح، مع تقدم الحداثة، الكثير من إفعالات الفرد مع مقوماتها، لا تتصف بحالة الانتقاء و التركيب فحسب، و إنما حالات من إفعالات تتطلب الابتكار، و هذا بسبب مواجهة الفرد لتنويع لا منته للمقومات التي يتعامل معها، و هو تنويع لا يتصف بترابط وظيفي، و لذا، على الفرد أن يبتكر انتقاء المقومات و يبتكر ترابطها، ليتمكن من تهيئة أداة إرضاء حاجته،



أو تصنيعها أو رؤيتها، و بهذا يهيئ البيئة المصنعة الملائمة لمعيشه. غير أن هذه المقومات التي يتعامل معها، هي مقومات جاهزة، أو شبه جاهزة، خضعت لرؤيات و تصنيع شديد التخصص و متنوع و متعدد و سابق للتعامل. لذا، فقدت هذه المقومات شفافيتها، أو فقدت مكنة تعامل معها يتصف بالشفافية قبل أن يقدم الفرد، في أي مرحلة من مراحل الإنتاج، على انتقائها و تركيبها ليؤلف منها المُصنَّعات التي تكوِّن البيئة المناسبة لمعيشه.

إن هذه الحرية و التعددية اللتين اكتسبهما فكر الفرد، و اللتين منحتاه حرية الابتكار المتفرد و المتنوع، هي ذاتها التي هيأت له مكنة عزل الذات في تفرديات رومانسية، و عبثية و لا مبالاة. (قبل أن ننتقل من موضوع التشخص، سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى ظهور سنان، المعمار العثماني، في العالم الإسلامي (القرن السادس عشر). و قد جاء ظهوره بعد قرن من ظهور برونلسكي (القرن الخامس عشر). و بينما كان الأخير مدعوماً بنهضة فكرية و فلسفية و علمية، متمثلة بـ أوكهام، و غوتنبرغ، و كوبرنيكوس، و بايكون، هيأت له و لغيره فرصة الارتقاء إلى مقام المتشخص، حينما كان سنان وليد بيئة انغلقت على نفسها، و انحدرت نحو انحطاط و تخلّف، و لم يكن لديها حينذاك فكر فعال غير الذي لرجال اللاهوت و العسكر. لذا، لم تتهيأ لـ سنان و لا لغيره فرصة تأسيس ظاهرة التشخص في العالم الإسلامي، أو فرصة ارتقائهم لهذا الدور في المجتمع).

٢ ـ المكننة

مع ظهور المكننة في أواخر القرن الثامن عشر، حدث تغيير جذري آخر في إنتاج العمارة. و كان أول ظهورها في تصنيع الحديد الصب، و أهم محصلاته هي صناعة و تصميم الجسور و البيوت الزجاجية، في إنكلترا وهولندا و غيرهما. و في منتصف القرن التاسع عشر، توسعت تكنولوجية المكننة و شملت عناصر أخرى في البنى، و تمثل ذلك في تصميم و تشييد القصر البلوري، سنة ١٨٥١، في لندن. في هذه الجسور و البيوت الزجاجية و في القصر البلوري، أخذت شكلية العمارة لأول مرة شكلية متوافقة مع العلاقة الجدلية بين المادة المسخرة الجديدة و طرائقية[٣] التصنيع، من جهة، و الحاجة المستحدثة، من جهة أخرى. و بهذا انتقلت العمارة المعاصرة إلى شكلية جديدة، حيث تحقق الابتكار و تأسست المبادىء التكوينية الأولية للعمارة الحديثة. و قد أدى ظهور المكننة إلى تغيير جذري في ناحيتين أساسيتين في

---

(٣) الطرائقية (Methodology) حركات متعاقبة معتمدة لتحقيق وظيفة ما.



سيرورة التصنيع، و تبعاً لذلك في الموقف الرؤيوي منها. فحينما كانت الطاقة المسخرة في الإنتاج الحرفي تستمد غالباً من بدنية الإنسان، تحرر البدن، و تحرر مصدر الطاقة من محددات بدنية الإنسان، و بذلك تغيّر الموقف نحو تسخير الطاقة. و مع ظهور المكننة، فقدت سيرورات تصنيع المادة، البعض من إحدى الآليات الرئيسية التي تحول حالة المادة الخام إلى شكلياتها كمُصنَّع، و هي التماس المباشر والآني للفرد المُصنِّع مع جزيئيات سيرورات التغير المتحققة في حالة المادة، و هذا بقدر ما أُدخلت الماكنة بين يدي المؤدي المُصنِّع الحرفي.

و من هنا فقد الفرد المُصنِّع حسه المباشر و الآني في إفعال تغير حالة المادة، بقدر ما توسطت الماكنة بينه و بين التغير الحاصل في المادة. أي فُقد الفرد المُصنِّع، أو خُففت، و تقطعت، العلاقة السّبريانيّة التي مارسها الفرد منذ أن أقدمت الإنسانيات على الإنتاج، و بعدها الإنسان العاقل، و التي كانت تؤلف قبل المكننة أساس العلاقة بين الفكر و المادة، بين إحساس الفرد لمتطلبات خصائص المادة، و في المقابل واقعية هذه الخصائص.بذلك حقق الإنتاج المعاصر تغيراً جذرياً آخر في العلاقة بين الفكر و المادة، و ذلك باستحداثه مقوماً أساسياً جديداً في تكوين العمارة، و بهذا استحدثت العمارة الحديثة. و إن اعتماد العلاقة السّبريانيّة في التصنيع، أو اعتماد تخفيفها، أو إلغائها، يؤلّف حالة جوهر التباين بين التصنيع اليدوي و التصنيع الممكنن، و تبعاً لذلك التباين الجذري بين العمارة التقليدية و العمارة الحديثة.

٣ ـ الاختصاص

أخذت العلوم في مختلف المجالات تتطور خلال عصر النهضة، و منذ مطلع القرن التاسع عشر بخاصة، و أخذت تتسارع أُسيّاً، فظهرت علوم و مفاهيم جديدة، متباينة تماماً مع الفكر التقليدي، فأهمل الكثير من تلك المفاهيم التي تكوّن أسس الفكر التقليدي. و أدى ظهور هذه المفاهيم الجديدة إلى ظهور التخصص المكثف. أي بقدر ما تقدمت العلوم و توسعت المفاهيم و تراكمت، بقدر ما ظهر الاختصاص ليتمكن من استيعاب متطلباتها المتوسعة و المتجزئة. فمع تجزئة أدوار الرؤيويين و المصنِّعين، ظهر المهندس الإنشائي و الكهربائي و الصحي و الصوتي و المساح و غيرهم. و بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزيئي، تم عزل الفرد المتخصص عن كثير من متطلبات حاجات المجتمع و كثير من مقومات المرجعية المشتركة. فأصبح أغلب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، و كذلك يجهلون متطلبات المتلقي الحسية و العاطفية، أي فقدت هموم



المتخصص ارتباطها المباشر مع متطلبات الضمير الاجتماعي، و بخاصة المتلقي. و كان هذا عاملاً مضافاً إلى التشخص في عزل المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج، أي اختنقت، إلى حد كبير، السدادات بين مراحل الإنتاج، و بهذا سدمت و تضبضبت الشفافية الطبيعية بين هذه المراحل. مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصصين من تمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد و متطلبات المجتمع بعامة، أي من لم يعزل ذاته و ضميره و وجدانه عن ضمير المجتمع، و بقي يتعاطف معه كما كان الحرفي سابقاً، في المجتمع التقليدي. و بينهم من كان متعاطفاً كموقف فكري، يتمثّل بموقف ليون باتيستا البرتي، و آخر كموقف خيري. من هنا برزت في المجتمع المعاصر أصناف متعددة من المواقف للممتهنين من هموم المجتمع، و يمكن تصنيفهم بخمسة اتجاهات:

أ ـ المعمار المتعاطف مع هموم المجتمع.

ب ـ الممتهن التقني، الذي يتمتع بمهارة و معرفة ضمن اختصاصه. إلا انه لا يُخضِع متطلبات اختصاصه و يوافقها و يسيرها بالضرورة لتصبح متعاطفة مع الهموم العامة للمجتمع. لذا يمكننا وصفه بالممتهن المهتم بإتقان دوره التخصصي، لأنه يمارس اختصاصه، من دون أن يكون للتعاطف مع هموم المجتمع موقع مهم في مخيلته و ضميره.

ج ـ الممتهن الذي حصر اهتمامه في عروض تكوينية يتفرد بها للتعبير عن هويته، فيصبح الابتداع عنده ليس أكثر من وسيلة إعلامية هدفها التعبير عن خصوصية مركب هويته التي يتفرد بها.

د ـ الخيري، الذي حقق تجارب خيرية بمعزل عن عموميات إشكالية العمارة، و المتمثل بموقف و عمل روبرت أون في إنكلترا، و بيير برودون في فرنسا الذي امتد تأثيره إلى خارج فرنسا.

هـ ـ الثائر الرومنسي ضد المكننة، المتمثل بموقف جون رسكن و وليم موريس في إنكلترا، اللذين امتد تأثيرهما إلى ألمانيا و روسيا، مثلاً.

٤ ـ تعدد المرجعيات

كنا قد أشرنا إلى أنّ حرية التشخص هيأت الظرف المناسب لتعدد المرجعيات. و عند ظهور التخصص في مختلف العلوم و أدوار الإنتاج، أضيف ظرف آخر لتعدد هذه المرجعيات. أي تعددت المرجعيات لتواجه متطلبات الاختصاصات المستحدثة، و ذلك لتؤمن لغة و دلالات و مفاهيم و سلوكيات و ضوابط تنظم هذه الاختصاصات



فيما بينها، و تنظم علاقاتها ضمن الإنتاج و ضمن متطلبات المجتمع بعامة. و كلما تفردت هذه المرجعيات و تخصصت، أصبحت تؤلف عالماً فكرياً و ممارسات تتحقق بمعزل عن اللغة الطبيعية للمجتمع. و تتمثل هذه باللغات المتعددة لمختلف فروع العمارة و الهندسة و التصنيع. هذه اللغات التي أخذت تعزل نفسها عن حوار المجتمع، و تبعاً لذلك عُزل الكثير من حوار المجتمع عنها، و بذلك عزل أفراد المجتمع، و بخاصة المتلقي، عن لغة الاختصاص، و الحوار مع ذوي الاختصاص.

٥ ـ احتقان انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج

كنا قد بيّنا أنّ مراحل الإنتاج ثلاث: الرؤيوية، و التصنيع، و التلقي. و بما أن لكل من هذه المراحل وظيفة و آليات تتخصص بها، فإن مقومات كل منها تختلف عن تلك التي عند الأخرى. لذا كان لكل منها معرفة تخصها و تكنولوجيات تتخصص بها. إذن يكون انتقال سيرورة الإنتاج من مرحلة إلى أخرى انتقالاً من مقومات تختلف في المعرفة و الوظيفة عن تلك التي عند الأخرى. لهذا السبب تؤلف الفواصل بين هذه المراحل بوابات انتقال. و تفترض سيرورات الإنتاج أن تكون المرحلة اللاحقة متهيّئة لقبول ما يرد من التي قبلها و المؤلفة من معلومات و استراتيجيات و حالات التغيرات الحاصلة في الفكر و المادة. دون هذا الانتقال يتوقف الإنتاج، أو يتم إفساده و عرقلته، ما يؤدي تباعاً إلى إفساد تعامل المرحلة اللاحقة. إذن هناك سدادات في الفواصل بين مراحل الإنتاج، وظيفتها تنظيم انتقال المعلومات و غيرها من المقومات. و بقدر ما تكون فعّالةً هذه السدادات أو الأبواب المنظمة لانسياب المعلومات، تكون العلاقة بين مراحل الإنتاج شفافة.

لقد ورثت الحداثة، من المعاصرة، التشخص و الاختصاص المكثف، و كان لها دور فعال في إفعال هاتين الظاهرتين في تطوير الإنتاج و تفاقم تأثيرهما فيها. و بقدر ما تفاقمت قوى هاتين الظاهرتين، و أصبحتا مؤثّرين فعّالَين، و احتقنت انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج، أي بين المرحلة الرؤيوية و التصنيع و التلقي، بقدر ما أصبح لكل من هاتين المرحلتين لغته و ممارساته و سلوكياته و تطلعاته التي يتفرد بها، و وجد المؤدّون أنفسهم ضمن أي مرحلة فعالين فيها، بمعزل عن الآخرين في المراحل الأخرى. و بقدر ما تم من انسداد المعلومات الرؤيوية و التصنيعية عن المتلقي، بقدر ما أضحى المتلقي مستهلكا أمياً، و هذا عندما أصبح بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار و سيرورات الإنتاج، كما عن مختلف الاختصاصات و التقانات المتقدمة والمتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع. و بهذه العزلة عن المراحل الأخرى، فَقَد المتلقي دوره الطبيعي في تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة إلى المرحلتين الأولَيَن.



و بهذا فقدت التغذية المرجعة تماسها مع واقعية التلقي. فسُلب المتلقي دور تهيئة تقييم لواقعية جدوى المصنَّع في إرضاء الحاجة، و أصبح متلقياً، من دون رؤية، مسخراً أصمَّ. و في المقابل، فعندما تفاقم الاختصاص و تركب، احتكر ذوو الاختصاص وظيفة تهيئة التغذية الاسترجاعية و أصبحت المرحلة الرؤيوية معزولة عن واقعية التلقي، أو أن غالب ما تعتبره تغذية مسترجعة يكون في واقعه حدساً، و افتراضاً، دون تماس واقعي.

و من هنا أصبح المتلقي يتعامل مع مُصنَّعات تقدم له كبدائل جاهزة، لا مع مُصنَّعات يتعين أن يكون له دور في تصور تصنيعها و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجاته. فاستحدثت متطلبات التسويق جهازاً متخصصاً من نوع جديد، هو الإعلان التجاري، وظيفته توجيه المتلقي و إغراؤه لاختيار هذه البدائل الجاهزة، التي تتوافق أكثر مع متطلبات المُصنِّع و الرؤيوي، و تخضع للنّظام السوقي و اقتصادياته، أكثر من اهتمامها بالمتطلبات الحقيقية للمتلقي.

٦ ـ خلل العمارة و تلوثها

مما تقدم، يتضح أنّ العمارة المعاصرة، و امتدادها في الحداثة، قد ظهر معها خلل متأصل في تكونها، أو أن المقومات التي كانت السبب الحقيقي لظهورها لها صفتان: إيجابية و سلبية. فلكل من التشخص و المكننة و التخصص هاتان الناحيتان المتناقضتان. و بقدر ما أحدثت هذه المقومات سدادات بين مراحل الإنتاج، سدمت شفافية انسياب المعلومات بين مراحلها، و ارتبك الفكر في مختلف مراحل الإنتاج، و أصبح عاجزاً عن الأداء المجدي. كان ذلك بالرغم من أن هذه المقومات ذاتها هي السبب في ابتداع عمارة متميزة جداً، إلا أنها تمثل حالات نادرة و خاصة و بمعزل عن عموميات الإنتاج.

و قد ظهرت المعالم الأولى لهذا الخلل، كما ظهرت معالم الثورة الفكرية لمميزات الحداثة، في إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر: من جهة ظهرت بيوت العمال و المعامل التي تفتقر إلى أي عاطفة إنسانية أو سمة رمزية أو إستطيقية، وحققت الحداثة في المقابل روائع متعددة من جسور و محطات قطار و بيوت زجاجية. و توجت هذه المرحلة الأولية للحداثة بتصميم و إنشاء القصر البلوري. و هكذا أسس الفكر المعماري الحديث المبادئ الأولية لمفهوم الحداثة في هذه المنشآت، أي حقق توافقاً جدلياً و متوازناً بين متطلبات التشخص و الاختصاص و المكننة من جهة، و متطلبات الحاجة المتمثلة بوظائف اجتماعية جديدة من جهة أخرى. و في الوقت عينه، تفاقم تأثير سلبيات مقومات الحداثة، و عم مختلف أرجاء العالم. و قبل أن ينتهي النصف



الأول من القرن العشرين أخذ هذا الخلل في الإنتاج يسبب تلوثاً معمارياً عاماً، بحيث لم ينته القرن الذي نحن فيه، حتى تلوثت البيئة المعمارية في المجتمعات بعامة، و بخاصة في العالم الثالث، إذ لم يكن هذا العالم متهيئاً لمواجهة متطلبات المعاصرة و الحداثة. فأصبح هذا الخلل عاملاً فعالاً في تبليد حس الفرد نحو بيئة البنية (Built Environment) التي يتعامل معها، و التي تُنَظِّم معيشه اليومي داخلها و حولها. إن أغلب ما تم تشييده في عصر الحداثة، منذ بداية هذا القرن في العالم الغربي، و بعد منتصفه في عالمنا الثالث، و حتى يومنا هذا، يؤلف عمارة لا تتعاطف مع وجدانية المجتمع، و لا تؤلف للفرد المتلقي أداة تطفئ حاجاته الإنسانية و تهيئ له معيشاً مريحاً نفسياً، و لا أداة يسخرها ليعبّر بها عن عاطفته الإنسانية. فأصبح المعمار، المبدع و الطليعي في عصر الحداثة، و أقصد بهذا، الفكر الفعال و الممارس و المنظّر، غالباً ما يكون متعالياً عن هموم المجتمع، كما أصبح المجتمع مغترباً عن هموم المعمار، و كلاهما غير مبالٍ بالآخر.

لقد حققت كل هذه التغيرات في إنتاج العمارة، إبداعاً و تنويعاً و تأسيساً لعمارة الحداثة الطليعية، و يقابل ذلك ما تحقق فعلاً، في الوقت عينه، من تلوث عام للبيئة المعمارية. مع ذلك، و بالرغم من أهمية هذه الأزمة الفكرية و الاجتماعية، لم يحقق الفكر التنظيري المعماري، و بخاصة في المجال الأكاديمي، تنظيراً مناسباً لمواجهة هذا التلوث، و الخلل الذي حصل في علاقة العمارة مع متطلبات المجتمع. نعم، لقد ظهر وعي خافت في المجال الأكاديمي بوجود هذا التلوث، و لكن غالباً ما أهمل هذا الفكر مواجهة هذا الخلل، و أهمل دوره الطبيعي في تهيئة تنظير عملي لكيفية تكوين بيئة معمارية صالحة.

و تبعاً لذلك لم يرتأ له دوراً في سبب هذا الخلل و تفاقمه، أو يرى أن هناك ضرورة ليكون له دور فعال لمعالجته أصلاً. بينما ظهر مفكرون كثيرون، من خارج اختصاص العمارة، من بين ملكات / Faculties علم الاجتماع و الاقتصاد و السَّيْكولوجيا و الأدب، فنظّروا و احتجوا على هذا الخلل في البيئة المعمارية اللاإنسانية. و من بين أوائل و ابرع من كتبوا و احتجوا كان فريدريك أنجلز في كتاب حول مشكلة إسكان العمال في إنكلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما ظهر، في إنكلترا و فرنسا، رجال فكر و عمل، عرضوا يوطوبيات فكرية و تطبيقية لمواجهة هذه الأزمة، يتمثلون بأشخاص بينهم بيير برودون (Pierre Proudhon) في فرنسا، و روبرت أون (Robert Owen) في إنكلترا، إضافة إلى ردود الفعل اللاعقلانية التي تتمثل بكتابات جون رسكن (John Ruskin)، التي جاءت بعاطفة إنسانية فياضة و لغة شعرية هائلة.



رابعاً: الحداثة

هنا يتعين أن نتذكر أن الحداثة هي المرحلة القائمة من المعاصرة. و بينما ظهرت المعاصرة مع عصر النهضة في مطلع القرن الخامس عشر، ظهرت معالم الحداثة في مطلع القرن التاسع عشر، و لم تزل الحداثة فعالة و تظهر بطرز و مواقف فكرية متعددة، منها ما هو متعاقب و منها ما هو متزامن.

و كنا قد أشرنا إلى مقومات الحداثة و عددنا ما يهمنا منها، و يكون من المفيد الرجوع إلى البعض منها، و بيان كيف أثرت هذه في السيرورات التاريخية لنهج الحداثة. فالحرية التي اكتسبها الفرد المتشخص، أدت إلى تهيئة الظرف النفسي و الاجتماعي لظهور المعمار الفنان المتفرد، و قد أشرنا إلى شخص برونلسكي لهذا الظهور بالذات. بيد أن هذه الحرية هيأت كذلك الظرف الفكري لإهمال المعمار المتشخص، كموقف حدسي، للعلاقة الجدلية المتأصلة بين المقررين: الحاجة الاجتماعية، و التكنولوجية الاجتماعية؛ ما أدى إلى إهمال منح الأولوية لجدلية توليد الشكل. فأدى هذا إلى فصل الكيان الشكلي عن العلاقة الطبيعية الجدلية بين المقررين. و كان أول ظهور لهذه الظاهرة في طراز الـ مانيريزم (Mannerism) في إيطاليا في مطلع القرن السادس عشر، و المتمثلة في التجارب التكوينية الشكلية التي أقدم عليها مايكل أنجلو(١٤٧٥ ـ ١٥٦٤). في هذه التكوينات منح أنجلو أولوية لموقف أيديولوجي، و ظهر هذا بمغالاة لبعض عناصر التكوين الشكلي.

و استمر في هذا النهج كثير من قادة الفكر المعماري، و بينهم من حقق روائع معمارية، بالرغم من هذا العيب في الموقف من المتطلبات الطبيعية لجدلية التصنيع، و لم يكن هذا لولا قدرات هؤلاء الفذة في التعبير عن تشخص متفرد. و من بين هؤلاء القادة كان بلاديو (Palladio). إلا أن هذا النهج، أو الخلل، في التعامل مع الشكل، إضافة إلى نهج الطراز الكلاسيكي الذي ظهر مع المجتمع النهضوي، لم يخفت تأثيره في طرز (Styles) مختلفة ظهرت بعد ذاك، فبرز في مدرسة الـ بوزار (Ecole des Beaux - Arts)، التي كان لها تأثير فعال في المجال الأكاديمي ـ في التعليم و التنظير ـ في الحقبة بين أواخر القرن التاسع عشر و بداية هذا القرن. و قد اتصفت هذه المدرسة و غيرها المتشابهة في المواقف في اهتمامها بالتفرد، و في الوقت عينه، في إهمالها و نكرانها التغير الجذري الذي حصل في تقانة الإنتاج، و بخاصة المكننة، و المتطلبات الجديدة للمجتمع، و منها متطلبات العلاقة بين المدينة و الريف، و طرق المواصلات، و توسع التجارة الدولية، و غيرها. و هي حاجات و تكنولوجيات، أول من أقدم على مواجهتها مهندسو البيوت الزجاجية و محطات القطار و صالات



المعارض التجارية و الأسواق، و صالات البورصة و المكتبات في إنكلترا و هولندا و فرنسا و ألمانيا و روسيا، و أغلبهم من غير المعماريين المنتمين إلى الجالية المعمارية المعتمدة. و تمثلت هذه الحركة الفكرية في المكتبة الوطنية في باريس، تصميم هنري لابروست (Henri Labrouste) و بعدها صالة البورصة في أمستردام، تصميم برلاج (Berlage). فانتقلت تجارب هؤلاء إلى معماريين من نوع جديد.

و هكذا بدأت حركة العمارة الحديثة في أعمال جماعة الـ «فرك باند» (Werkbund Deutscher) في ألمانيا، التي تأسست في ميونيخ في بداية هذا القرن، و التي سعت لتضم المعمار و الحرفي و الصناعي و رجال التعليم في ممارسات متكاملة و إنتاج متوافق مع متطلبات المعاصرة. أي كان هدفها معالجة العلاقة بين تطور تكنولوجية الحرفية و المكننة. تبع ذلك، تأسيس مدرسة الـ «باو هاوس» في ألمانيا، بعد الحرب العالمية الأولى، حيث توسع هذا الاتجاه، و أدى إلى تحقيق تجارب و ممارسات متقدمة في توليد شكليات معمارية و تصنيعية متوافقة مع متطلبات المكننة.

لذا، حققت إنجازاتها، و لا تزال ذات تأثير جذري على التصنيع المعاصر المكنن. فتوسعت مفاهيم الحداثة و ظهرت بممارسات متميزة حققها قادة هذا الفكر، و بينهم لو كوربوزيه (Le Corbusirer) (١٨٨٧ ـ ١٩٦٥) و آلتو (Aalto) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٦) و ميز فان در رو (Mies van der Rohe) (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩). و بتأثير هذه المدرسة، و ما تحقق من قِبل قادة الفكر المعماري الطليعي الحديث، قبل هذا و بعده، في أمريكا و روسيا السوفياتية و النمسا و فرنسا و هولندا، و غيرها، تأسست حركة العمارة الدولية الحديثة.

أهم مقومات هذه الحركة، هو:

أولاً، توافق الإنتاج مع المتطلبات الصناعية الحديثة، أي المكننة.

ثانياً، ليبرالية و اشتراكية الموقف من هموم المجتمع، أي افتراض تصورها أن جميع الناس متساوون، و أن في قدرة المكننة تهيئة عمارة صحية إنسانية لكل الأفراد في المجتمع بالتساوي، وأن متطلبات الفرد، أينما كانت، و المتمثلة في النقل و الاتصال عن طريق القاطرات و الطائرات و البواخر أصبحت متشابهة. و لذا على المعمار و الدولة تهيئة عمارة الرفاهة و الرعاية الاجتماعية، و هو موقف كان مقترناً بالحركة الاشتراكية، أو متأثراً بها، و قد عبر عنها تنظير لو كوربوزيه كوقف تكنولوجي/ إستطيقي، و السويسري هانس ماير (Hannes Meyer) كموقف سياسي. إلاّ أن هذا الموقف الليبرالي الإنساني لم يأخذ بنظر الاعتبار الخصوصية الإقليمية و الثقافية و الكلجرية و الصناعية، و يهتم بحاجات مركّبات خصوصية الهويات



الإثنية و الوطنية و التراثية. و هنا يكمن بعض أهم مصادر سلبيات العمارة الدولية الحديثة. و لم يمض على هذه الحركة إلا عقدان من الزمن، بعد الحرب العالمية الثانية، و بعد انتشار تقاناتها التصنيعية في مختلف أرجاء العالم، حتى أدت الممارسات المتأثرة بها، و بخاصة تلك التي يتم أداؤها من قبل خبرات و كفاءات متدنية، إلى إنجاب عمارة ملوثة و لا إنسانية، و أضحت مصدراً لكآبة المتلقين لها، و التغرب Alienation عنها و عن المجتمع الذي أنجبها.

و في هذه المخاضات الاجتماعية و الفكرية في مجال العمارة، ظهرت ردود فعل أولية ضد عمارة الحداثة و المكننة، و كان ذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر، و ردود تسعى إلى إطلاق حرية التفرد من المتطلبات الطبيعية لجدلية العمارة. و قد تمثل هذا في تنظير جون رسكن (John Ruskin)، و أعمال وليم موريس (William Morris) (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦) في إنكلترا، و أنتوني كاودي (Antoni Gaudi) (١٨٥٢ ـ ١٩٢٦) في إسبانيا، و انتونيو سانت إيليا (Antonio Sant'Elia) (١٨٨٨ـ ١٩١٦) في إيطاليا، و إريك مندولسون (Erich Mendelson) (١٨٨٧ـ ١٩٥٣) في ألمانيا. و بينما كان نهج الثلاثة الأولين، لاعقلانياً و متناقضاً مع متطلبات عقلانية المكننة، فإن نهج الآخرين، و إن كان لا عقلانياً، إلا انه لا يتناقض تناقضاً جذرياً معها. فظهرت هذه، و غيرها من طرز متشابهة، أحياناً فردية و أخرى تؤلف مجموعات، و كان هذا خلال الفترة ما بين نهاية القرن التاسع عشر و منتصف القرن العشرين.

و ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ردود فعل أخرى ضد عمارة الطراز الدولي، و ذلك لمواجهة سلبياتها التي أشرنا إليها، و هي ردود من داخل الحركة نفسها. و سعى نهج هذه الحركة إلى قطرنة (من قطر) شكلية العمارة الدولية، أي منحها صبغة محلية، و استحداث التنويع و الخصوصية المحلية، و بهذا تجنبت رتابة التكرار الذي ظهر مع ظهورها، و تجنبت اغترابها عن القطر، و إلى درجة ملموسة اغتراب القطر عنها. و قد تمثل هذا في عمارة هانس شارون (Hans Scharoun) (١٨٩٣ـ١٩٧٤) في ألمانيا، و لويس كان (Louis Khan) (١٩٠١ـ١٩٧٤) في أمريكا، و كارلو سكاربا (Carlo Scarpa) (١٩٠٦ـ١٩٧٨) في إيطاليا، و أوسكار نماير (Oscar Niemyere) (١٩٠٧ـ؟) و ساكيو أوهتاني (Sachio Ohtani) في اليابان، و غيرهم كثيرون. إلا أن هؤلاء، بالرغم من أن مواقفهم جاءت ردود فعل ضد طراز عمارة الحداثة الدولية، لم يكن خارج منطقية و عقلانية نهجها، أي خارج جدلية إنجاب شكلياتها، أو ضد جدليات المكننة.

و أدى تراكم سلبيات طراز العمارة الدولية و تفاقمها، إلى تقدم فكر في منتصف الستينيات يواجه هذه السلبيات و كان منظرها الأول روبرت فنتوري



(Robert Venturi)، الذي رأى أن الطراز الدولي للحداثة غير قابل للإصلاح، و ذلك لأنه غير قابل لاستيعاب التنويع و التعقيد في التكوين الشكلي، بحسب قوله. و بيّن في تنظيره و ممارساته الشكلية، أنه يمكن تحقيق شكليات متنوعة باتخاذ موقف تأملي، ليس بالضرورة عقلانياً، ما يؤهل المصمم إلى إدخال معالم مقتطفة من مختلف الطرز. أي دعا تنظيره إلى تحرير توليد الشكلية من ضروريات جدلية الحداثة، لذا، فهو موقف لا عقلاني، و يدعو إلى طراز تلزيقي، و أصبح الاقتطاف و التلزيق، بموجب هذا التنظير، أمراً مباحاً.

و هكذا انفتحت أبواب متعددة لتعامل حر من ضروريات جدلية إنجاب الشكلية، أي أجيز له إنكار ضروريات جدلية التصنيع، كما أصبحت الممارسة ساحة عرض لتشخص غير مبال بهموم المجتمع، بل أصبح أغلب همه ينحصر في توليد شكليات تعبر عن تشخص متفرد. و يتمثل هذا الطراز، الذي اصطلح عليه فيما بعد بـ «ما ـ بعد ـ الحداثة»، بممارسات فنتوري ذاته في أمريكا، و باولو بورتوكيزي (Paolo Portoghesi) في إيطاليا، و ريكاردو بوفيل (Ricardo Bofill) في إسبانيا، و ريما بيتيلا (Reima Pietila) في فنلندا.

إن الموقف التنظيري لـ «ما ـ بعد ـ الحداثة»، بالرغم مما حققه من تنبيه الفكر المعماري على سلبية العمارة الدولية، و ما سببته من تلوث للرؤية الإستطيقية و حاسيتها البصرية، و بالرغم مما تمكنت كحركة فكرية من ممارسته من شكليات متميزة، و المتمثلة في أعمال فنتوري و بوفيل و مايكل غريفس (Michael Graves)، فإنها تؤلف موقفاً رجوعياً، يسعى في جوهره إلى إنكار العقلانية و الإنسانية و الاشتراكية و هموم العناية الاجتماعية، أي إنكار المفاهيم التي أنجبتها و حققتها أوروبا التنويرية و الإنسانية و الاشتراكية، التي تأسست عليها الحداثة، أو أنها ردود فعل ضد سلبيات الحداثة التي أنجبت الكليانية في ألمانيا النازية و روسيا السوفياتية، و التي أجهضت تطور الحركة الإنسانية و فلسفة التنوير. فأخذ الفكر الغربي، أو ذلك الذي ارتهب من كليانية و لا إنسانية أوروبا، يتساءل، و يسائل، الأسس ذاتها التي انبنت عليها حداثة أوروبا و تقدمها في المعرفة و في مجالات الرعاية الاجتماعية و الأخلاقية.

إن ادعاء تنظير «ما ـ بعد ـ الحداثة» أن العمارة الدولية مسؤولة عن تلوث البيئة المعمارية، هو إدعاء صحيح، ذلك أن العمارة الدولية فقدت من دون شك زخم رؤية إنسانيتها و جدلية شكلياتها، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن مقوماتها في الأصل فاسدة. بل ما هو فاسد، هو إفساد دور المعمار و العمارة في إرضاء حاجة المجتمع في تأمين بنى يستحقها الإنسان، كما عرفته الفلسفة التنويرية و الحركة الإنسانية التي



أكدت على قدرة إرادة الإنسان على تحقيق متطلبات ذاته. إذن، فإن جوهر تنظير «ما ـ بعد ـ الحداثة»، و بخاصة كما نجده في كتابات تشارلز جنكز (Charles Jencks) يستند إلى اعتبار أن المعالم التكوينية البصرية هي أساس الكيان المعماري، و ليس محصلة له. و العمارة عنده، هي عبارة عن فاشن Fashion يستبدل اعتباطياً، من دون أن يكون للشكلية تأصل في واقعية العمارة، و هي ليست أكثر من معان مرحلية يمكن ابتداعها و استبدالها كما يهوى الفرد. إنه موقف مثالي رجعي، و يرجع إلى الفلسفة المثالية التي أسسها الفيلسوف أفلاطون، و انتشرت من بعده عن طريق التنظير اللاهوتي، في مختلف العصور.

و الفرق بين هذين الموقفين، لا يعدو أكثر من أن الشكليةَ في العقل المثالي، كما هي في فلسفة أفلاطون، قائمة مسبقاً في مخيلة الفاطر، الخالق في الأدب اليوناني (Demiurge)، و قد اصطلح عليها أفلاطون بـ «المثال». و هي في النصوص اللاهوتية تنجب بإرادة الفرد، إلا أنها خاضعة لإرادة الإله، و مسيرة من قبله، فيعبر عنها بمفهوم الإلهام. و قد أخذت المثالية صيغاً متعددة، تتنوع بين هذين الموقفين. و هي عند الفكر المثالي المعاصر، المتمثلة في الفلسفة الإستطيقية للفيلسوف كروتشي (Benedetto Croce) في بداية هذا القرن، كما بعد هذا عند سوزان لانكر (Susan Langer) بأن الشكليات ترجع إلى محض مخيلة الفكر، من دون أن يكون هنالك دور لتفاعل هذا الفكر مع واقعيات و متطلبات و ضروريات المادة على الفكر. و نجد مفهوم الشكلية عند شارلز جنكز، المنظّر المبسّط الرائج لدى الجالية الأكاديمية، بأنها توليداتٌ مصدرها اعتباطية أهواء النخبة و الملهمين منهم بخاصة.

لذا تكون الشكلية في كلا الموقفين، ليست رؤية فكرية لتوليد جسدية الكيان المادي للعمارة، و لا هي محصلة لواقعيات جدليات توليدها، بل هي محصلات تظهر للوجود خارج سيرورات توليدها! فإذا أردنا التعرف على واقعية التغير الحاصل في الشكل، و واقعية العلاقة بين مختلف الشكليات التي ظهرت للوجود، و تاريخ الطرز، و علاقاتها، علينا أن لا نتحدد بمفهوم أو تاريخ أو مقارنات أو وصف التكوين البصري للشكل. إن مفهوم الشكلية، كما ورد في الفلسفة الميتافيزيقية، المثالية، و إن جاء في صيغ متعددة، منذ أن أقدمت الفلسفة اليونانية و وضعت أولياتها، هو موقف من كيفيات رؤيوية، أو رؤيويات للنوعية (Perceptible/ Qualities). إنها رؤية لتطور النوعية في الشكل، و من يبتدعها، و مقارناتها مع الأخرى، و أحياناً اقتران ظهورها، أو ابتداعها، بالظروف الاجتماعية و الإنتاجية. هذا جيد و هذا ما كانت الفلسفة اليونانية التي وضعت الأوليات لهذا المفهوم، بلسان أفلاطون و من بعده أرسطو، إلا أن هذا المفهوم، بقدر ما له علاقة مع شكلية



المُصنَّع، يهمل إلى حدّ جذري واقعية التفاعل الجدلي بين الفكر و ضروريات خصائص المادة، و في آنيات إجراء التغير على حالة المادة و منحها شكلية المُصنَّع، أو الشكلية المعمارية. إن اللحظة الحاسمة في تكوين الشكل هي التفاعل الجدلي بين يد الإنسان و جسده، و طاقاته، و خصائص المادة، و الفكر الذي يفعلها، و هو الذي يحمل المعرفة و يكتسبها من خلال التعامل ذاته. و يتعامل من خلال إحساساته، و عاطفته، و وجدانه، فيحقق النقلات في التكوين الشكلي، و هو ما نصطلح عليه عادة بالإبداع.

لقد مضى أكثر من ثلاثة قرون على اكتشاف أن للمادة خصائص ثابتة و آليات تحركها بموجب قوانين هي كذلك ثابتة، و أكثر من قرن على ظهور الانثروبولوجية التي بينت مقومات ظهور الإنسان العاقل، أي علاقة هذا الظهور مع الإنتاج، و أكثر من نصف قرن على علم نفسية الإنسان، و هو العلم الذي كشف عن أوليات معرفة الحس بالذات، و التذاوت المتبادل Intersubjectivity مع الآخر و أهمية العاطفة و موقعها في الفكر و التعامل، كما نجدها عند فرويد و جورج ميد (George Mead). لقد هيأت هذه الاكتشافات العلمية، و غيرها، أداة إبستمولوجية لا تسمح لنا، بعدها و بسببها، بإهمال آليات التفاعل الجدلي في آنيات تحقيق التغير في المادة. و لذا لا يمتلك التنظير حيلة تمكنه من إهمال الخوض في مسألة بنيوية الشكل، و مقوماته و آليات توليده.

* * *

لقد حقق الإنسان في مختلف مراحل تطور التاريخ، في كل زمان و مكان، شكليات مبتملة، عدا حالات نادرة جداً. و كان هناك سببٌ لكل من حالات الخلل هذه، حيث يؤكد لنا تاريخ ظروف إحداثاتها، وجود خلل في أَحَد مقرراتها، و تبعاً لذلك حصل خلل في سيرورات جدلياتها Dialectics، ما أدى بالضرورة إلى حدوث خلل في شكلياتها. و هذا يعني أن جدلية العمارة تختلف عند الإنسان عما هي عليه عند الحيوان. فالحيوان لا يتمكن من تأمين البقاء إذا عجز عن تصنيع غير مُبْتَمِل في بناء ملجئه، و إن عجز عن هذا لسبب ما، فإن بنيته البيولوجية إما أن تلتجئ إلى تطور فيلوجيني Phylogeny ـ تَغيُّر في جسده، و ظهور جنس آخر ـ و إما أن يحدث زوال جنسه من الوجود.

إن علاقة الإنسان تختلف تماماً عن إبْتِمالية المصنَّعات، و ذلك لأنه يتميز عن الحيوان بالقدرة على إنتاج الفائض في الإنتاج، و هذا ما يمنح ساحة للتجربة و التنويع و العبث و الإسراف. و عندما أسرف على معابده و قصوره في المجتمع التقليدي،



كان الفائض آنذاك محدداً، و إدارته محتكرة و مضبوطة من قبل الفئة المحتكرة و المستأثرة به، و كانت سيرورات التعامل تخلو من السلبيات التي ظهرت مع الحداثة.

لذا، تمكن جلّ الحضارات التقليدية من تحقيق الابْتِمال في شكليات العمارة. بيد أنّه، مع ظهور الحداثة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ظهرت معها قدرات هائلة في إنتاج الفائض. و من هنا تحرر الإنتاج من ضروريات جدلية العمارة، أي ظهرت قدرة إنتاج الإنسان على تجاوز ضروريات تحقيق الابْتِمال، و من هنا، ظهر الإنتاج الأخرق و توسع، و انتشر، و أخذ يستبدل ذلك الحرفي مع كل خطوة كان يخطوها. أي، مع ظهور السلبيات في الفكر، التي أشرنا إليها، و تضافرها، و تفاقمها، إضافة إلى عامل تحقيق الفائض، انعرج الكثير من سيرورات تعامل توليد العمارة عن ضروريات جدلياتها، فأفسدت.

و هكذا، أنجبت الحداثة التلوث البنائي. و عمَّ هذا التلوث مختلف أرجاء العالم و بخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. فبقدر ما تمكن الإنتاج الممكنن من تهيئة الفائض، بقدر ما تفاقم مفعول السلبيات. كما أن هذا الفائض نفسه حرر جزءاً كبيراً من الفكر المعماري من هموم المجتمع، و حرره من متطلبات جدلية التعامل مع العمارة، فظهرت العبثية و اللامسؤولية و المثالية في تنظير عمارة الحداثة.

خامساً: العالمية و العولمة

لقد تأسس عصر النهضة في أوروبا مع تطور هائل في العلوم و الإنسانيات و الانفتاح التنويري و الليبرالية و حرية انتشار المعرفة، و التقدم الصناعي و الإداري، و ظهور الطبقة الوسطى كقوى سياسية فعالة في المجتمع. و تداخل مع هذا التقدم، و تناقض معه في الوقت عينه، إقبال دول أوروبا على الاستعمار، فأخذت هذه تستتبع الأقطار الواحدة بعد الأخرى في مختلف أرجاء العالم. لذا نجد هاتين الناحيتين تتفاعلان، و غالباً ما تحدث تناقضاً في مختلف سلوكيات الدول مع تلك التي استتبَعتها، أو أن تعامل الدول المستعمِرة مع تلك التي استتبعتَها يتصف بتناقص متأصل في تكوينها. أدت هذه العلاقات الدولية غير المتوازنة بين المستعمِر و المستتبَع، إلى استحداث مفهوم المركزية الأوروبية/ الغربية، و هو مفهوم اعتبر الحضارة الأوروبية هي أساس التطور الحضاري بعامة. و قد سخر المستعمر الأوروبي هذا المفهوم لدعم هيمنته و استتباعه الآخر، و منحه شرعية إعلامية و أخلاقية. إن موقف المركزية الغربية من أي عالم سواها، يتصف، إذن، بموقف متعال، واضح أحياناً و مصرح به مباشرة، و مستتر و مخفي أحياناً أخرى. و قد استمر، عبر الأجيال، و تبلور هذا الموقف المستتبع إلى الآخر، و المتعالي، حتى ظهرت العولمة في عصرنا،



أي ابتداءً من الحرب العالمية الثانية. و قد كان هذا الموقف المركزي للغرب هو الذي حفز الفكر المكوّن لمفهوم الحداثة على أن يهمل مسألة ظروف و متطلبات المحلية في مختلف أرجاء العالم، و لم يراع متطلبات الحاجة المحلية و حالة التكنولوجية عندها، ما جعل هذه الناحية السلبية في موقف العمارة الدولية بمظهرها الفعال و المؤثر، و الذي سبب التلوث المعماري و ردود الفعل التي أشرنا إليها. إلاّ أن العولمة، باعتبارها صفة أخرى للاستعمار المتقدم، أو مظهراً للاستعمار كما هو عليه الآن في الوقت الحاضر، لا تنحصر مؤثراتها في هذه النواحي السلبية فقط، كما أشرنا إليها، بل تتضمن مقومات الاستعمار الأوروبي، على قيم و مفاهيم إيجابية و إنسانية، كالديمقراطية و حقوق الإنسان و احترام القانون و حماية البيئة، و التكنولوجية المتقدمة. و هكذا تتصف العولمة بهاتين الناحيتين المتناقضتين.

لذا، أصبح الانخراط في تحقيق العالمية و انتشارها و تطوير مقوماتها أساساً للتقدم الحضاري المعاصر، و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، يعني العزلة و التخلف عن التقدم الفكري الذي حققته المعاصرة و الحداثة، و بخاصة الفكر الغربي منذ بدء عصر النهضة.

لذا عند مواجهة عمارة العولمة، يتعين علينا أن نميز بين هذين الموقفين المتناقضين لدى عالم الغرب: الموقف التقدمي و الإنساني و التقدم التكنولوجي، و وجهه الآخر، الموقف المركزي و المستتبع، و ما يفرزه من موقف عبثي، و إن تغيرت مظاهره و تنوعت.

لقد ظهرت العولمة في مجال العمارة، بمفهومها السلبي، كمحصلة لاندماج النهج اللاعقلاني الذي كان محصلة لسلبية التشخص، و الذي ظهر بتنظير و ممارسات عمارة ما بعد الحداثة و تفرعاتها، و هي الممارسة و الموقف التنظيري اللذان روّجا تحرير الشكلية من متطلبات التقانة.

و قد اندمج هذا الاتجاه مع ظهور مفهوم السوق الحرة، و هو المفهوم الذي لا يميز بين مؤثرات السلعة المطروحة في المجتمع سواء كانت سلبية أم إيجابية، لأن همها الأول هو المنافسة و الربح السريع، و تسخر من أجل هذا استراتيجية الإثارة و ثقافة الصور. و عند اندماج هذه، و تفاعلها مع مفعول السلبيات الأخرى المتأصلة في تكوين الحداثة، التي أشرنا إليها، يؤدي بمجموعه إلى إرباك الفكر المعماري بعامة. فانزلق الكثير من الفكر المعماري القائد إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها. ليس هذا فحسب، بل أخذ أحداث نهجها ـ و في عزلة فكرية تامة عن هموم المجتمع التي تُعنى بالتلوث الذي حل بالعمارة على نطاق عالمي و عام ـ



يمارس البهرجة لكي يرضي متطلبات الغنى الفاحش الذي حققته بعض المنظمات، و الذي ظهر مع اقتصاد الخصخصة.

لقد أخذت الشكليات المستحدثة تظهر عند هذا النهج و غيره، كما لو كانت وظيفة العمارة، و همها الأساس، التعبير عن خصوصيات الذات و استعراضها. فأصبح غير مهم، عند هذا الفكر، مواجهة إشكالية التلوث البيئي و السكاني و الذوقي، و انشغل هذا الفكر المعماري القائد برؤيوية عبثية لا يتجاوز هدفها غير الزهو. فتم فصل الشكلية عن واقعية الإنتاج وهموم المجتمع، و أصبح التعامل معها لا يهدف إلى أكثر من اللعب و التلاعب على شكليات كانت قد جردت أصلاً من مضمونها الاجتماعي و التصنيعي، و بذلك منحت معاني جديدة. و هذه المعاني غالباً لا صدى أو دلالات لها سوى في مخيلة هؤلاء و هي مقصورة عليهم. كما امتد صداها لمخيلة البعض من الجالية الأكاديمية، و البعض من منظمات وسائل الإعلام المعمارية. فأخذ هؤلاء يروجونها كوسائل للإثارة، كما لو كانت وظيفة العمارة تنحصر في الإثارة. و بهذا الموقف من وظيفة العمارة، تحقق إهمال وظيفتها الأساس. و يتزامن مع الضجة الإعلامية لعمارة الإثارة، و ترويجها، أن يكون أكثر ما يتم من تشييد، هو عمارة ملوثة، بليدة لا إنسانية. و أخذت هذه الصفة من العمارة تملأ البيئة التي يعيشها الإنسان في مختلف أرجاء العالم، كما لو لم تكن العمارة مقوماً أساسياً في الحوار الاجتماعي المعلوماتي و العاطفي و الوجداني.

و ربما تتمثل عمارة الإثارة، و عمارة الشكليات المجردة من المعاني الحوارية مع المجتمع، بالأعمال التي أخذت مؤخراً صدارة الأعلام، و هو الإعلام ذاته الذي لا يهدف إلى غير الإثارة و الربح السريع، و تتمثل هذه بأعمال فيليب جونسون (Johnson) الأخيرة، و بيتر آيزنمان (Eiseman)و فرانك كيري (Gehry) و برنارد تشومي (Tschumi) و دانيال ليبيسكند (Libeskind) و زهاء حديد (Hadid). و قد ظهر تنظير يدعم هذه النزعة العبثية و يتمثل هذا بما يكتبه مؤخراً تشارلز جنكز (Charles Jencks).

و ليس مهماً، سواء كان فكر عمارة العولمة السلبي يعلم أم لا يعلم، يهدف بوعي أم لا يهدف، فإن سلبياته تتوافق تماماً مع سلبيات العولمة بصفتها الاستتباع و الامتداد الجديد للاستعمار. لذا فإنها، في الحالتين تؤدي، بقدر ما تكون فعالة، إلى سلب وعي الفرد المعمار المحلي خصوصيته، و إبعاده عن هموم مجتمعه، و إلهاء قدراته الابتكارية و التعليمية عن مجابهة هموم المجتمع بعامة، و بخاصة مسألة تفاقم التلوث المعماري للبيئة المعيشة. و إضافة إلى ذلك، ابتدع سوق العولمة ثقافة الصور، ينتجها لعالمه، و يصدرها للمحليات المستتبَعة. و تروج هذه الصور شكليات جاهزة،



تتضمن معرفة سطحية، مستكفية بذاتها، و لذا تؤلف عامل إغراء و لهو، و تؤدي إلى إهمال التعرف على واقعيات و متطلبات مقومات الحاجات و االتكنولوجية، و ضروريات جدلياتها.

لذا، فإنها تجعل فكر المعمار و المتلقي، يقبل الشكليات كمحصلات جاهزة، من دون أن يكون له دور في هموم توليد شكلياتها. إنها صور سهلة المنال، مثيرة، لا تعرض للنقد و الفحص، سريعة الظهور و الزوال و الاستبدال. و قد أخذ المجتمع عامة، بما في ذلك جل الفكر الأكاديمي، يتقبلها و يروجها و يلقنها و يستنسخها، بمعزل تام عن واقعيات متطلبات حاجات المجتمع، و بخاصة بمعزل فكري تام عن التلوث المعماري الذي أغرق المدن و القرى، شوارعها و أزقتها و داخل منشآتها. إن بقاء هذه العمارة المتبلدة قائمة، و الوقوف منها موقفاً حيادياً أو راضياً بها أو خاضعاً لها، أو ناكراً لوجودها، كفرد أو كجماعة، يكون سبباً فعالاً في إفساد التماسك الاجتماعي. و علينا أن نتذكر و ننتبه إلى أن ظهور التلوث المعماري لم يكن له وجود في المجتمع التقليدي و عمارة الحرفة، أي قبل الحداثة، و أن ظهور هذا التلوث حصل مع ظهور سلبيات الحداثة، و أن سلبيات عمارة العولمة هي امتداد لسلبيات الحداثة، و في مختلف الصيغ التي تظهر فيها. هذا لا يعني أبداً أن عمارة العولمة هي دائماً سلبية بالصيغة الشكلية التي أشرنا إليها، أو أن هدفها هو الإثارة و الربح السريع لا غير، إذ إن هناك فكراً معمارياً آخر، يسعى للتحاور مع المجتمع، و يتمثل هذا في أعمال نورمان فوستر (Norman Foster) في إنكلترا، و رنزو بيانو (Renzo Piano) في إيطاليا، كممارس و منظر.

كنا قد بيَّنا أن الترابط بين الفرد و الجماعة من جهة، و العلاقة بين المُصنَّع و الفرد و الجماعة من جهة أخرى، يؤلفان ضرورة للوجود. و هذا يعني، انه كلما كان هذا الوجود و الترابط بين هذين القطبين، متوازناً و سليماً، كلما كان معيش الفرد بذلك القدر سليماً أيضاً. كان ظهور الإنسان العاقل للوجود مقترناً بتماسك اجتماعي تقليدي، أي تماسك بين الفرد و الجماعة ينظم عن طريق الولاء و الالتزام. إن وسائل تحقيق التماسك الاجتماعي في المجتمع التقليدي، أي الولاء و الالتزام، متعددة، و أهمها: الحاجة البيولوجية المترابطة و المتشابهة عند مختلف الأفراد، كحاجة الرضيع و الطفل للرعاية الأبوية و ترابطهما، و الترابط المناسب و الضروري في تحقيق الإنتاج، كتوزيع الأدوار و التخصص. و يفترض هذا التماسك الاجتماعي ضرورة وجود واسطة فعالة لتحقيقه و تهذيبه. و واسطة هذه الوظيفة الاجتماعية هي الحوار بين افرد المجتمع في مختلف صيغه، و أن أداة هذا الحوار هي المؤشرات التي تؤلف بمجموعها الفعال المرجعية المشتركة. و من دون مرجعية مشتركة يتوقف الحوار



أو يفسد، و تبعاً لذلك يتوقف التماسك الاجتماعي. و بين وسائط الحوار اللغة و معالم المُصنَّعات، لذا، فإن دور العمارة في تحقيق تماسك المجتمع ليس دوراً ثانوياً و إنما هو دور متأصل في تكوين عقل الإنسان. لذا، فإن إفساد الحوار عن طريق العمارة، أو عكس ذلك، جعله سليماً و رفيعاً، و يؤمن للمجتمع تبعاً لذلك، أداة ضرورية لتحقيق تماسك فاسد أو سليم.

إن التماسك في المجتمع التقليدي يختلف عن ذلك الذي يسود المجتمع المعاصر اختلافاً جوهرياً. و ينظم التماسك في المجتمع التقليدي عن طريق التلقين و ضبط سلوكيات الفرد بموجب طقوم معتمدة من قبل المجتمع، و تظهر هذه الطقوم التي تنظم سلوكيات الفرد كأمثال، و نصوص لاهوتية، و أيديولوجيات فلسفية و وجدانية و معنوية، سواء كان ظهورها يأخذ صيغة توحيدية أم كليانية. و بسبب هذا التماسك التقليدي المُحكم الذي يسخر علاقات الولاء و الالتزام الاجتماعي، كانت وسائل الحوار و التعامل معها بموجبها شفافة، و هذا في تنظيم تماسك المجتمع بعامة. و في مجال العمارة، و إنتاج المصنعات، في المجتمع التقليدي أو الحرفي، يتحقق التماسك عن طريق تقاليد تتألف من طقوم جاهزة نسبياً تنظم المعرفة و سلوكيات التصنيع و التعامل مع المصنعات. و لذا، يتصف الحوار في هذا المجتمع، أو العلاقة بين مختلف مراحل الإنتاج بالشفافية. و إن شفافية الحوار التقليدي تفترض **أولاً**، حرية سيل المعلومات من مرحلة إنتاجية إلى أخرى، و **ثانياً**، أن يتحقق الحوار بين مختلف أفراد المجتمع بموجب مرجعية مشتركة موحدة (مع ذلك لا يخلو المجتمع التقليدي من جماعات أو فئات، تنشئ مرجعية خاصة تتفرد بها، إلا أن مثل هذه المرجعيات الخاصة تكون حالات نادرة في تكوين المجتمع بعامته).

لقد حقق ظهور التشخص مع ظهور العصر النهضوي في أوروبا نقلة فكرية جذرية في تكوين مجتمع الإنسان، أي كان ظهور التشخص العامل الأساسي في نقل المجتمع من صيغته التقليدية إلى المعاصرة. و قد أشرنا إلى أن التشخص يفترض حرية الفرد في تجاوز المرجعية المشتركة، و بهذه الحرية يتمكن من ابتداع معالم جديدة تضمن معاني جديدة. و بقدر ما يتحقق قبولها من قبل المجتمع تتوسع، بالقدر نفسه، المرجعية المشتركة. و إن إيجابية هذه الحرية متعددة، و منها تعدد الطرز، و حرية توليد الطرز و الاتجاهات الحوارية، و أداتها، و هذا ما يهيئ الفرصة لإرادة الفرد، و مكناته الابتكارية، في توليد مفاهيم و معالم و معان جديدة. و بهذا يتمكن من إحداث نقلات في معالم المصنَّعات. و قد تمثل هذا في أعمال ليوناردو دا فينشي (Leonardo da Vinci) في إيطاليا، و أنيكو جونس (Ingo Jones) في إنكلترا، و فيليبر دي لورمه (Philibert de L'orme) في فرنسا،



و مؤخراً في مرحلة الحداثة جوزيف باكستن (Joseph Paxton) في إنكلترا، و فرانك لويد رايت (F. L. Wright) في أمريكا، و لو كوربوزيه (Le Corbursier) في فرنسا. و كان هؤلاء متشخصين، متميزين، و قادة فكر معماري، يتعاطفون مع هموم المجتمع، و قد هيأوا له تصورات و رؤىً و مخيلات معمارية جديدة، في مفهوم الحاجة و التقانة.

إن ظاهرة التشخص تتجاوز الالتزام، أو أن الفرد المعمار المتشخص لا يتمكن من التفرد في خصوصيته و يكون متشخصاً، إن التزم بالمرجعية المشتركة التزاماً معيناً و محدداً لخصوصيته. إلا أن تماسك المجتمع هو ضرورة لتأمين معيش سليم. لذا، كان لا بد من ظهور نوع آخر من التماسك في مجتمع الحداثة، هو التضامن الاجتماعي. و إن الفرق الجوهري بين الالتزام و التضامن الاجتماعي هو: أن الأول يُفرض من قبل المجتمع على الفرد، بينما في ظرف المعيش الثاني، يختار الفرد نوعية و صيغة تماسكه مع المجتمع. ففي المجتمع التقليدي تتهيأ له طقوم جاهزة لمقومات هويته.

لذا، فإن هنالك طقماً لكل مقام و جاه و طبقة و مهنة في المجتمع، تفرض على الفرد و يلزم بها، فينظم سلوكياته و تعامله مع الفرد الآخر، و سلوكياته مع مختلف المصنَّعات بموجبها. بينما في المجتمع المعاصر، و بخاصة في مرحلة الحداثة، يكون الفرد حراً في انتقاء مقومات هويته، بل أكثر من هذا، يكون حراً في ابتداع مقومات هذه الهوية. من هنا، تصبح المرجعية المشتركة غير محددة، أي يكون تكوينها فضفاضاً و هنا تكمن قوة إيجابية التشخص و سلبياته. و في الوقت ذاته، بقدر ما تصبح المرجعية المشتركة فضفاضة، تتمكن إرادة الفرد من تركيب هويتها، و إعادة تركيبها، كلما و كيفما شاءت هذه الإرادة، فتعددت الهويات، و بهذا أغنت العمارة بتفرداتها و خصوصياتها المتنوعة. و في الوقت ذاته، أنجبت ضبابيّةُ المرجعية ساحات و فجوات فارغةً في المرجعية المشتركة، ما يهيّئ ساحاتٍ فكريةً و ممارساتٍ يُتَمَكَّنُ إشغالُها من قبل المشعوذ و الدجّال و المدعي و اللامبالي.

إن حرية التعامل مع المرجعية، مكنت المعمار من أن يلجأ إلى إحدى هذه الساحات السلبية في المرجعية المشتركة، و يعلن أن العمارة ليست أكثر من تنظيم و ابتكار شكليات مجردة، كما أعلن بيتر آيزمن (Peter Eiseman). و هذه هي الساحات ذاتها التي مكنت معماري العولمة السلبية من تأمين موقع لهم في المهنة، و مقام في الفكر الأكاديمي و الإعلامي.

لقد انجذب الكثيرون من المفكرين الأكاديميين، و بينهم القادة و الطلبة، إلى عمارة الصور و الشكليات العينية. إن التعامل مع عمارة الصور، و ثقافة الصور



بعامة، يلهي المفكر عن مواجهة واقعيات متطلبات الحداثة، و هي متطلبات شديدة التعقيد، و متنوعة، و سريعة التغير و الظهور و الزوال، و لذا تتطلب جهداً و تنظيماً فكرياً، تجريبياً و إدارياً. أما ثقافة الصور، فبقدر ما تكون بمعزل عن متطلبات الحاجة الاجتماعية و التكنولوجية المقترنة بها، أي بمعزل عن هموم المجتمع الحرجة، فإن التعامل معها يكون سهل المنال.

إذن، بقدر ما تعجز العمارة عن تحقيق واسطة حوار بين أفراد المجتمع، و تبعاً لذلك لا تؤمن إرضاءً متوازناً للحاجات الثلاث: النفعية و الرمزية و الإستطيقية، تصبح أداة الحوار فاسدة، و بقدر ما تكون فاسدة تفسد البيئة. إن التركيز على أي من الحاجات الثلاث من دون غيرها، أو إهمال إحداها، يؤدي إلى إفساد وظيفة العمارة، و تبعاً لذلك يفسد التحاور المتذاوت بين أفراد الجماعة، و بهذا القدر تفقد العمارة وظيفتها الحوارية، فيفقد الفرد أداة التعامل الحسي مع الآخر، فيتبلد الفكر. فإذا تبلد الفكر، توقف الحوار بين المعمار، الرؤيوي و الفرد المتلقي، فيصبح كل منهما أمياً، بالنسبة إلى الآخر. و هكذا تصبح معالم العمارة، أداة الحوار، مادة جامدة بلا حياة و من دون حس إنساني، و هذا أدى إلى ما هو عليه حال العمارة في عصرنا، عصر الحداثة و العولمة.

خلاصة

في مرحلة ما في تطور الإنسانيات، أو مع ظهورها و تطورها، فقدت هذه الإنسانيات الموروث البيولوجي لاستراتيجيات التعامل عند تصنيع مُصنَّعاتها. فكان عليها أن تواجه الطبيعة الخام، عن طريق فكر يبتدع التعامل في كل خطوة يقدم عليها، و وقتذاك ظهر للوجود تاريخ الإنتاج عند الإنسانيات، و تبعاً لذلك عند الإنسان العاقل الذي نحن من سلالته. لقد ورث الإنسان العاقل، منذ ظهوره قبل حوالى ستين ألف سنة، أو أكثر، قدرات الإنتاج اليدوي، و هو إنتاج مدعم بمرجعية ثقافية، هي ذاتها في حالة تطور. و هذا يعني، أنّ تاريخ الإنتاج اليدوي يرجع إلى هذه المدة من تاريخ وجود الإنسان. و لقد تأسّس هذا الإنتاج، بالضرورة، على علاقة سبريانية بين فكر المؤدّي و التغير الحاصل في المادة، عند تحويلها من حالتها الخام إلى مُصنَّع، أي أنَّ في هذا الإنتاج علاقة مباشرة بين الفكر و حركة يد المؤدّي و التغير الحاصل في المادة. و ظهر التخصص في هذه الحقبة من تاريخ تطور الإنتاج، أولاً عند الإنسانيات و لاحقاً عند الإنسان العاقل، و إن كان هذا في مراحله البدائية الأولى. و مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهر الفائض تباعاً، و مع ظهوره ظهر التخصص الممتهن، و من هنا تم تأسيس الإنتاج الحرفي.

و لم يحدث تغير يخص العلاقة السبريانية في المرحلة الأولى من ظهور المعاصرة



في العصر النهضوي. ولكنْ ما أن ظهرت المكننة، حتى أخذ الإنتاج يفقد تدريجياً العلاقات السبريانية. و هكذا ظهرت، في مطلع القرن التاسع عشر، علاقات إنتاجية جديدة، تختلف جذرياً عمّا كانت عليه في كامل تاريخ الإنتاج في السابق. فقد أخذ الإنتاج يتحول من التعامل الحرفي إلى التعامل الممكنن. و مع ظهور المكننة، أو هذا النوع من الإنتاج الجديد، ظهرت صفاته الإيجابية، و في الوقت عينه، صفاته السلبية، فظهرت عمارة الحداثة، و ظهر معها خلل في الإنتاج، فأخذ هذا الخلل بسبب إفراغ شكليات العمارة من إنسانيتها، فتلوثت البيئة المعمارية في مختلف أرجاء العالم، و أصبحت عنصراً فعالاً في تبليد الفكر. و لم ينج من هذا التلوث لا المدينة و لا القرية. و إنّ ظهور العامل السلبي في الإنتاج المعاصر يقابله عنصر إيجابي متأصل فيها أيضاً، هو عنصر يحمل قدرة هائلة على تعمير إنساني متميز. و هذا يعني أن التلوث الذي نشاهده و نتعايش معه في مدننا و قرانا، ليس ضرورة متأصلة في الحداثة، بل يمكن تجاوزه و تخفيف حدته.

لذا، يمكن اعتبار الخلل الذي نشاهده في البيئة المعمرة: تلوث الشكليات، و موقف المعمار اللا مسؤول من هذا التلوث، أو الموقف العبثي في التعامل مع الشكليات، حالات طارئة، يمكننا مواجهتها و تجاوزها.

لذا، يتعين أن يعي المجتمع، و يعي المتخصص في مجال العمارة، المعمار الممارس و المنظر و الأكاديمي، واقعية الدور و المسؤولية التي خصصها له المجتمع، و يعي واقعيات سلبيات الحداثة، و يسعى إلى تحقيق تنظير و استراتيجيات لاسترجاع شفافية متوافقة مع متطلبات الإنتاج المعاصر، و المقومات التنظيرية الأخرى المناسبة لمواجهة إشكالياتها بفكر من موقف عقلاني مسؤول.

خلاصة كل ذلك، ما أتمنّى تحققه و هو أن تساهم هذه الأطروحة، و تحفز مسألتين أساسيتين في تكوّن الفكر المعماري، لدى الممارس و الطلبة، و لدى أفراد المجتمع بعامة: **أولاهما**، مساءلة المسلّمات المعتمدة كموقف من بيئة البنى، مهما كان مصدرها، و **ثانيتهما**، وعي مسؤولية دور المعمار إزاء المجتمع، و وعي المجتمع هذا الدور.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثامن

العمارة المقدسة(*)

(*) في الأصل محاضرة لم تلق في «ندوة عمارة المساجد» جامعة الملك فيصل، الرياض ـ السعودية، بتاريخ ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩. و قد نشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٥١
الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٣٠ ـ ٣٩.


مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: المقدس و هوية الفرد

يولد الإنسان بنقص متأصل في كيانه البيولوجي. لذا، لا بد له من إرضاء هذا النقص، كحاجة يعيها، ليتمكن من تأمين بقاء آمن و مريح و ممتع، فيقدم الفكر على ابتكار و تصنيع مُصنَّعات كأداة يُسخرُها لإرضاء متطلبات هذه الحاجة. و العمارة هي إحدى هذه المُصنَّعات التي يبتدعها فكر الإنسان.

و يمكن لنا أن نفهم بسهولة أن يقدم الإنسان على قطف ثمرة ما، لأنه يؤمن بذلك غذاءً فيكتسب طاقة يسخرها ليواجه بها متطلبات المعيش اليومي و البقاء بعامة. لذلك بوسعنا أن نفهم أن تشييد دار له، يحميه و يحمي عائلته من عوامل الطبيعة، و من الأعداء و الحيوانات المفترسة. و نفهم أن تشييد عربة أو سفينة و غيرها، يستحدثها و يبتكرها لتؤمن له إرضاء حاجة النقل، و هكذا يستحدث مُصنَّعات أخرى لترضي متطلبات حاجات قائمة أو يبتدعها.

إذن، فإن رؤيتنا لشكلية العمارة، و مختلف المُصنَّعات الأخرى، و تصورنا لها، و تعاملنا معها، تقترن بالوظيفة التي نحملها لها، كأداة نسخرها في إرضاء حاجات متعددة، سواء أكانت الوظيفة أم الحاجة متأصلة في وجودنا البيولوجي، أم مبتدعة من قبلنا، .كمحصلة لوجودنا الكلجري[١]، و سواء أكان هذا المصنَّع بيتاً أم معبداً أم مخزناً. و بهذا الإبداع و الإبتمال، يتمكن الإنسان من تأمين بقاء آمن و مريح و ممتع، حسب رؤيته لوجودية بقائه في الزمن المحدد.

إذن، كيف يمكن لنا تفسير إنفاق الإنسان طاقات قد تتعاظم بحيث تؤلف جهوداً هائلةً حينما شيد مُصنَّعات كالأهرام في مصر القديمة، و الزكورات في العراق القديم، و منارة جامع سامراء في العراق القروسطي، و كاتدرائية بوفيه (Beauvais) في فرنسا، و كاتدرائية القديس بيتر في روما، و غيرها من الصروح الضخمة التي ابتدعها فكر الإنسان كبُنى مقدسة بالنسبة إليه؟ إذ لا يمكن تفسير هذه

---

(١) الكلجري (Cultural). لمزيد من التفاصيل، انظر الفصل الأول، الهامش رقم (١) من هذا الكتاب.



السلوكية، في مختلف مراحل تطور البشر، إلا إذا كانت هناك حاجة متأصلة في تكوين الفكر تحفزه على إنفاق مثل هذا القدر من الطاقة على هذه المنشآت، حينما كانت أغلب ملاجئه السكنية التي يأوي إليها في معيشه اليومي بسيطة مقارنة بهذه المنشآت الصرحية، ينشىء الصروح الضخمة مقابل معيش عام في عوز و قلة.

سيتضح هذا الموقف، إذا نظرنا إلى علاقة الإنسان بالبيئة التي يعيش فيها، و يعي وجودها، و وجوده فيها. فالإنسان، لا بد له من أن يحدد موقفاً من مختلف مقومات المعيش اليومي و يطمئن متطلباتها بما يأكل، و كيف ينتقل و يحمي نفسه من عوامل الطبيعة. و كذلك عليه أن يعي من هو، و ماهية مصيره ككيان واع وجوديته؛ بمعنى أن يعي هذا الوجود، و إدامته، و الخوف من زواله. فالإنسان، على الأرجح، هو الحيوان الوحيد الذي يعي زوال وجوده العيني.

تتألف هوية الفرد من مركب المقومات الفكرية التي يسخرها في مواجهة متطلبات بدنه في تفاعلها و تعاملها مع متطلبات البيئة الاجتماعية و الطبيعية. الأهرام و المعابد و غيرها من المُصنَّعات، كانت و لم تزل أداة للتعبير عن هويته، مُبتكرها ينشد أن يؤمّن لهويته كياناً ملموساً.

و من هنا تُمنح هذه المصنَّعات، كالمعابد، مقاماً معنوياً متميزاً عن تلك التي تخص متطلبات التعامل الأخرى مع البيئتين الطبيعية و الاجتماعية. و بقدر ما يتعالى مقام هذه المُصنَّعات عن الأشياء الأخرى، و بقدر ما يجردها مبتكرها و مُصنِّعها من واقعيتها، و واقعية وجودها المادي، يتمكن من توظيفها كأداة ملموسة في دعم هويته. و بهذا القدر، يؤمن لذاته راحة البال و الاعتزاز بالذات و الطمأنينة و الوَجْد. و إن اتصفت إحدى مقومات مُركب الهوية، بقوى خارقة، مجردة من الواقع المعتاد، فإنها تصبح بالنسبة إلى الفرد المؤمن بهذه القوى، كياناً مقدساً، كالآلهة عند البعض و الأسلاف عند البعض الآخر. و بقدر ما يرتبط مُصنَّع ما بكيان هذه المقدسات، و يقرن الفرد هويته بها، سيكتسب هذا الكيان مقاماً مقدساً بحد ذاته و في مخيلته. و المعبد مثال للمُصنَّع المقدس، هنا، إذن، العمارة المقدسة هي البنى التي تُوظَّف كأداة تعبر عن كيان مقدس ما، أو تمثله، أو تقرن به، أو تجسده.

إن المقدس، إذن، هو ذلك الشيء القائم في المخيلة، كالآلهة، متجسد في بدن في واقع الوجود كالمعبد، و الذي يتصف بقوى خارقة و التي في قدرتها، بالنسبة إلى المؤمن، تؤمن له الحماية، و ما يشتهي، و ما هو خارج عن قدراته الطبيعية.



ثانياً: مقومات هوية الفرد

ما يهمنا في هذه الدراسة هو العلاقة بين مقومات هوية الفرد و بين الأداة التي يُصنِّعُها بهدف دعم هويته، حينما تكون هذه الأداة مقدسة. و نبدأ بما تتميز به هوية الفرد من مقومات، و وعي وجوديتها:

١ ـ يولد الإنسان في الوجود بفكر خال من استيرات استراتيجيات و أدوات تعامل مع البيئة الطبيعية، و يولد خالياً و أعزل من أداة لحماية كيانه. فعليه كفكر أن يهيئ هذه الحماية و يبتكر طرائقها المتكونة من سلوكيات للتعامل و أدوات لتلك الحماية.

لقد ارتقى وعي الوجود عند الإنسان، فظهرت في تكوين الفكر هموم تميزه من باقي الحيوانات، أو يميز بها نفسه منها. إن وعي الوجود هو وعي وجودية الذات، فهو كيان مفكر، و لذا يساءل: لماذا ظهر إلى الوجود، و ما سيكون بعد هذا الوجود؟ إن مسألة الوجود، و حمايته، و تهيئة أداة هذه الحماية و سلوكياتها أخذت تؤلف جلَّ هموم الفرد الواعي ذاتية الوجود، و تفرده في هذا الوجود. و قد ابتلى الإنسان موقفاً من الوجود، يعي فيه موقعاً في الزمن الحاضر، و يمتد إلى الماضي و له مستقبل.

يعي الفرد وجود كيان الذات الواعية، بين الأشياء، و هي المتحسسة و المفكرة، و الواعية بتفرديتها. و الذات هنا هي فكر لا يستورث بايولوجيا استراتيجيات تعامل. لذا، يولد فكراً حراً، يبتدع التعامل، و لذا، بهذا القدر يكون الفكر دائماً مهموماً بمسألة الابتكار و كيف يتعين أن يبتكر.

٢ ـ إلا أن الإنسان، إضافة إلى تفرديته، اجتماعي بحكم نوعية الوجود الذي يجد نفسه فيه. و للسبب ذاته، يكون مركب هويته مرتبطاً بمتطلبات الترابط الاجتماعي الذي يعيشه و يحسه و يتعامل معه ما دام حياً، و يكون متكيِّفاً بهذا الترابط و مكيِّفا له. و إن تعطل هذا الترابط الاجتماعي يفقد الفرد قدرته على التعامل مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية، بل يفقد القدرة على الوجود، كما يفقد مكنة التفرد في هذا الوجود أصلاً. و التفرد و الترابط الاجتماعي إذن يؤلفان حالتين مركبتين من الوجود: متناقضتين و متداخلتين جدلياً، و لذا، فهما متكاملتان.

٣ ـ يتميز الإنسان عن باقي الحيوانات بامتلاكه إمكانات فكرية هائلة قادرة على ابتكار آليات تصنيع أداة طمأنة حاجات مركب وعيه وجوديته. فهو حيوان مبتكر و مُساءل و مهموم بهموم وعي الوجود و ديمومة هذا الوجود.



كانت هذه عموميات مختصرة للعلاقة بين مركب هوية الذات الواعية، و البيئتين الاجتماعية و الطبيعية. و ما يهمنا هنا هو آلية ربط متطلبات الهوية بالمُصنَّع، أو كيف تقترن مقومات معنوية مع مادة جامدة، كمادة المُصنَّع، و ما هي آلية هذا التحويل؟ أو كيف يكتسب المُصنَّع قيمة معنوية و فكرية، كقيمة الكيان المقدس، و يتمتع بالقوى الخارقة الفكرية و الجسدية التي يتمتع بها الكيان المقدس؟

ثالثاً: ظهور تصور «الروح» و الإنسان الـنياندرتالي

تدل التنقيبات على أن الإنسان الـ نياندرتالي الذي تطور و ارتقى عن باقي الأجناس من الإنسانيات، و الذي ظهر قبل الإنسان المعاصر العاقل الذي نحن منه، بألوف من السنين، أخذ يميز نفسه من باقي أجناس الإنسانيات الأخرى، بهموم جديدة. و بين هذه الهموم أنه:

١ ـ أخذ يهتم بمرضاه.

٢ ـ و يدفن موتاه بموجب طقوس واضحة المعالم، كما أقدم على تزيين جثث موتاه، حيث يرقدها في اتجاه معين.

و قد تزامن الإنسان الـ نياندرتالي في الوجود مع الإنسان العاقل المعاصر الذي نحن منه، مدَّةً قد تزيد على ثلاثين ألف سنة، و كان هذان الجنسان يُصنِّعان مُصنَّعات متشابهة و يستخدمانها في إرضاء حاجاتهما، و كانا يعيشان في مستوطنات متشابهة و متجاورة، و ربما متفاعلة و متزاوجة.

المهم هنا، أنه في تطور توسع دماغ الإنسانيات قد ظهرت لدى الـ نياندرتالي مخيلة مكنته من تصور ما هو غير موجود، أو ظهر في فكره همّ و تصور لحالة من الوجود لا يمكن تماسها، أو تجربتها، أو لا يكون لها تشابه مع متطلبات معيشه اليومي. و إن تشابهت هذه الصور، فإنها تكون حرة من واقعيات ضروريات الوجود. و مع هذا التصور ظهر هم يخص وجودية ذاتية الفرد ذاته. و أعني بهذا هم الوجود، لا الحفاظ الواعي و الآني على الوجود، كما هو عند الحيوان الآخر، بل أقدم على تنظيم إدامة هذا الوجود من موقف واع و مخطط له، ما سيكون بعد الوجود المادي و الواعي؛ أي هم مسألة الوجود بعد الوفاة

لقد أصبح هذا تصوراً لوجود شيء غير ملموس، غير مرئي، لا يخضع لقوانين الطبيعة و المادة. و من هنا انفتحت مخيلة الإنسان على تصور «الروح». و «الروح» في هذه المخيلة هي عبارة عن كيان دائم الوجود، لا يزول، و متحرر من متطلبات المادة. فهو، أو هي، شبح يطير أسرع من الطيور، و يدخل أجساد



البشر و يتركها متى يشاء، و من أي موقع فيها، و ينفخ فيها قوّة و حيوية الحياة و الوجود، و هي متحررة من كل متطلبات البشر الجسدية: متحررة من الطعام و المنام و الراحة و الظروف المعيشية الأخرى، مقارنة مع الإنسان الحي. فـ «الروح»، إذن، هي كيان حر من خصائص المادة و متطلباتها السببية في واقعيات الوجود. و قد أقدم الإنسان الـ نياندرتالي و زوّق موتاه، إما خوفاً من انتقام أرواحها منه، كما لا يزال جلُّ البشر العقلاء المعاصرون يهابونها ويرهبونها، أو أنهم اعتقدوا أن أرواح موتاهم بعد أن تترك الجثة، لسبب من الأسباب، ترجع إليها، و لذا أقدم هذا الإنسان و أرقدها في اتجاه محدد، و زوقها بأزهار مناسبة. فاستحدث طقس الدفن، و بهذا أمَّن لذاته الحماية المناسبة من شر«الروح»، أو أمَّن لموتاه جثة جاهزة في انتظار رجوع «الروح» إليها، و ستكون في انتظار حياة أخرى بعد الممات، بعد أن هيّأ للجثة مرقداً مناسباً لتلقي الحياة الأخرى و مواجهتها.

و ما أن توصل الفكر إلى تصور كيان متحرر تماماً من متطلبات خصائص المادة و مسبباتها، حتى اكتسب هذا الكيان، أي «الروح»، مكنة البقاء الأبدي و الخلود، و الوجود اللاّ ملموس. و من هنا أخذ هذا التصور يمنح هذا الكيان صفات أخرى كالقدرة و المعرفة الكاملتين، و الإرادة الكلية. و هي قدرة ثابتة لا تخضع للزمان أو المكان، أي أنها قائمة في كل مكان و زمان. و بقدر ما يربط الفرد، أكان الإنسان الـ نياندرتالي أم إنساننا العاقل المعاصر، هويته بها، و يقرن دعم وجوده بحمايتها، و يعتبر ما يقترن بها من أشياء طبيعية جامدة أو حية، أو مُصنَّعات، ممثلاً لها، ومعبراً عنها، و مجسداً لها، مقوماً لهويته و أداة دعم لها، بقدر ما تصبح هذه المُصنَّعات أداة مقدسة بالنسبة له.

رابعاً: الدورة الإنتاجية و متطلبات الحاجة الرمزية

كنا قد بينا في دراسات متعددة أخرى، أن حاجة الإنسان تظهر بالنسبة إليه في ثلاثة مصنفات، هي: النفعية و الرمزية و الإستطيقية. كما بينا أن توليد أداة إرضاء الحاجة و إرضاء متطلباتها و تبعاً لذلك تأمين بقاء الفرد، تؤلف سيرورات الإنتاج، و بمجموعها تؤلف الدورة الإنتاجية، التي بتحقيقها يتحقق إرضاء حاجة ما. و تتحقق سيرورات هذه الدورة بثلاث مراحل متميزة، هي: الرؤيوية و التصنيع و التلقي. و لكل منها مراحل شتى متعددة، تتعدد و تتمفصل حسب تطور تعقيدات متطلبات الإنتاج، و حسب تطور اختصاص دور الفرد و موقعه في مختلف مراحل الإنتاج. إن وصفاً مختصراً لسيرورات مراحل الدورة الإنتاجية، يتمثل في الآتي ذكره:



١ ـ المرحلة الرؤيوية Perception

ـ يعي الفرد أن كيانه مهدد بسبب حدث في البيئة، جديد أو طارئ، لم يكن له خبرة سابقة في التعامل معه، أو يعي أن هناك نقصاً في معيشه اليومي، مقارنة بالفرد الآخر سواء كان في العائلة أم في القبيلة الأخرى، مثلاً.

ـ يقدم على إعادة النظر في الاستراتيجيات القائمة و الفعالة ليتمكن من مواجهة النقص أو الخطر الذي يعي وجوده.

ـ من هنا تتقدم المخيلة و تستحدث، ضمن مخاضاتها، بدائل متعددة لأَحداث استراتيجيات تصنيع أداة إرضاء الحاجة. و تنتهي هذه المرحلة عندما تتحقق رؤية معينة أو محددة، مبدئية أو تفصيلية، لشكلية أداة إرضاء الحاجة.

٢ ـ مرحلة التصنيع Fabrication

ـ هنا يتلقى الفرد طقم استراتيجية التعامل، و يفحص جدواها.

ـ و بعد هذا، يواجه المُصنِّع واقعية متطلبات المادة الخام، و يفاعلها مسخراً طقم الاستراتيجية المعتمدة، فيقدم على حركات تفاعل مع المادة الخام، أي الحركات التي تتمثل بتقانات: القص و التركيب و الصهر و الصب و البرد و التلميع و غيرها. فتظهر للوجود مادية بدن المصنَّع بشكلية كأداة إرضاء الحاجة.

٣ ـ مرحلة التلقي (Recipience)

ـ تبدأ هذه المرحلة بمواجهة الفرد المتلقي للمُصنَّع و يفاعلها بهدف تحقيق إرضاء الحاجة، فتتكرر هذه الحركة من إرضاء الحاجة مسخراً الأداة ذاتها إلى أن يهمل المصنع أو يتلف، و هنا تنتهي الدورة الإنتاجية. و بتفاعل المتلقي مع المصنَّع و بتحقيق إرضاء الحاجة، و بقدر ما يكون قد اكتسب من خبرة جديدة، غالباً ما يقدم على إرسال هذه الخبرة إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة، باعتبارها تغذية استرجاعية لهذه الدورة. و بسبب هذه التغذية النقدية يتحقق تحسين أو تعديل تقانة الدورة الإنتاجية اللاحقة.

و هكذا تتطور التقانة في إنتاج البشر. و بهذه الإفعالات مع المُصنَّع يكون المتلقي قد حقق إرضاء متطلبات حاجته كما يكون قد أحدث تغيراً في مقومات هويته، بقدر ما أمن الحاجة و اطمأنت نفسيته. و يتحقق هذا التغير في مركب الهوية بقدر ما يكون الفرد المتلقي متهيئاً ذهنياً لإعادة تركيب هويته، لتتوافق مع متطلبات المصنَّع الجديد.



خامساً: أصناف الحاجة

أصبحت الحاجة، كما وعاها الإنسان العاقل، حالة مركبة مع ظهور الإنسانيات Hominids. مع ذلك، و بالرغم من توسعها و تعقيداتها عند الإنسان العاقل، يمكننا تصنيفها في ثلاث مقولات رئيسية، كما أشرنا إلى هذا في ما سبق، وهي:

١ ـ الحاجة النفعية (Utilitarian Need)

و هي التي تؤمّن البقاء العادي.

٢ ـ الحاجة الرمزية (Symbolic Need)

يحدّد هذه الحاجة وعي الفرد موقعه بين الأشياء، و بهذا يحدّد هويته، و يدل عليها، و يدعمها و ينظمها، و يؤلف وعي الفرد حاضره.

و بسبب هذا التطور، أصبح وعي الإنسان العاقل ذاته و وجودية الذات، همّاً شاغلاً الفكر و متأملا فيها. فأخذ هذا الوعي لوجوديته و هويته منذ ذاك، يحمل ذاكرة واسعة، غالب همها موقع الذات بين الأشياء. لذا، أصبحت الحاجة الرمزية وعي موقع هوية الذات بين الأشياء و إرضاء متطلباتها، كالحاجتين الأخريين، تختلف اختلافاً جوهرياً عما هي عليه عند الحيوانات، حتى المتقدمة منها.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية (Aesthetic Need)

إن جوهر وظيفة هذه الحاجة هو تخفيف حدة الملل الحاصل بسبب التعامل المتكرر مع شكليات المُصنَّعات، و أن تؤمن للفرد فرصة توظيف شكليات المُصنَّع كأداة للاستمتاع، أو تجعل التعامل معه حالة ممتعة.

سادساً: مصطلح الرمز

الرمز أو الرمزية كمصطلح، مثله مثل مصطلحات كثيرة، يحمل أكثر من معنى. و لذا، يكون من المناسب أن أبين أياً من المصطلحات سيكون معتمداً في هذه الدراسة. و يمكن لنا أن نختزل مختلف هذه المعاني بثلاثة:

١ ـ سخرت كلمة الرمز مصطلحاً في العلوم السيميائية، و يعني هنا إشارة لصفة يحملها شيء عن طريق مصطلح، أو شفرة Code، متفق عليها. وتؤلف مجموعة المصطلحات المتفق عليها المرجعية المشتركة التي تنظم الحوار بين المتحاورين، فمثلاً: كلمة أحمر، و هي كلمة في اللغة تسخر كمؤشر، تشير إلى شيء مادي أحمر قائم في



الوجود، أي توظف في الحوار بين متحاورين، كدلالة على الشيء الأحمر في واقعية الوجود.

٢ ـ ظهر مصطلح الرمزية كعنوان لحركة فنية بدأت بعد منتصف الثمانينيات من القرن التاسع عشر. و هي في جوهرها، ردة فعل ضد الانطباعية و الواقعية التي تمثلت آنذاك بأعمال الرسام كوربيه (Courbet). و قد اعتمدت هذه الحركة شكليات كمؤشرات إلى مفاهيم «وعظية و وجدانية» متسمة بصبغة رومنسية و لاهوتية، بمعزل تام عن واقعيات متطلبات المجتمع و همومه الحقيقية. و تمثلت هذه الرمزية بأعمال جون ميليه (John Miliais) كموقف وعظي، و دانتي كبرئيل روستي (Dante Gabriel Rossetti) كموقف رومانسي. و كان هدف هؤلاء الفنانين الرمزيين، و غيرهم، هو معادلة التناقض بين العالم المادي و العالم «الروحي» كما هو في مخيلتهم.

٣ ـ في هذه الدراسة، و غيرها من دراساتنا، اعتمدنا مصطلح الرمز كمؤشر إلى مقوم في الهوية، أو مركّبها العام. فمصطلح الحاجة الرمزية يشير هنا إلى حاجة الفرد و الجماعة إلى تركيب الهوية و تكوين مقوماتها، و صياغة دعمها، و الإعلان عنها، و مقارنتها مع ما عند الآخر، و عن طريق تجسيدها بمصنع مادي.

و بين الحاجات الثلاث للإنسان، تمثل الرمزية الحاجة التي يعيها الفرد الإنسان، و التي تتكون من مركب مقومات هويته. و لذا، و لكي يتمكن من إرضاء متطلباتها يقدم الفرد و يهيىء الأداة المُصنَّعة التي يُحملها شكليات لكي يوظفها كمقومات مادية ملموسة لهويته، أو يقرن هويته بها، و لذا يتمكن عن طريق هذه الشكليات من الإعلان عن هويته بالنسبة إلى الغير، كما يتمكن من أن يلجأ إلى هذه الشكليات كلما أراد تماساً مع مقومات هويته. فالرمز، إذن، في هذا المفهوم، هو ذلك المقوم الذي يعيه الفرد كمركب في هويته. و تتمثل المقومات الرمزية بمعالم تحملها مُصنَّعات تشير إلى هوية الفرد، كما يعلن الفرد عن هويته بواسطتها. فمثلاً: لنأخذ قصراً ما لحاكم معين. يدل القصر على موقع سكن الحاكم و مجازاً؛ سلطة الحكم، و تمايزه من معيش الآخرين. تتضمن الدلالة هنا: المؤشر هو كلمة القصر، أو بنية القصر، و المؤشر إليه هو سكن الحاكم و سلطة الحاكم.

العلاقة هنا هي نظام دلالي: الشيء المؤشِّر، أداة التأشير ـ كلمة قصر أو بنى القصر، و الشيء المؤشَّر إليه ـ و هو الحاكم أو الحكم. و لكي يصبح القصر رمزاً لهذا الحاكم بالذات، يتعين أن يعتبر هذا الحاكم هذا القصر مقوماً في تكوين هويته. فإن سُحب منه هذا القصر، يكون هذا الفعل، في نظر الحاكم، كما لو أن مقوماً قد سحب من تركيب هويته، و بهذا تفقد هويته هذا المقوم. كما إنه، بقدر ما تعتبر



الجماعة أن القصر هو مقوم في تكوين هويتهم، باعتبار القصر أو من فيه يحميهم من العدو، أو عكس هذا، هو مصدر الاستئثار بالسلطة، فإنه يصبح مقوماً سلبياً في هويتهم. و القصر هنا في هذا المثل، هو رمز لكلا الطرفين، متوافق أو متناقض، إيجابي أو سلبي.

يفترض هذا المفهوم للرمزية أن الرمزية في العمارة هي عبارة عن معالم يحملها المُصنَّع تشير إلى هوية الفرد، كما يعتبر هذا الفرد هذه الإشارة مقوماً في هويته. و هنا جوهر الفرق بين المعنى الأول، وهو نظام مؤشرات[٢]، بينما المعنى الآخر للمصطلح، و المعتمد هنا، و الذي يعتبر مقوماً للهوية.

سابعاً: مقومات الهوية

إن البيئة التي يواجهها الفكر حينما يقدم و يركب مقومات هويته متنوعة، و إن هي أصبحت أكثر تركيباً بتقدم الحضارات و التمدن، فإن مقوماتها الأساسية بقيت كما كانت عند بدء تركيب هوية الإنسان العاقل. و هي في جوهرها، كما يلي:

١ ـ المجتمع

بما فيه علاقات المجتمع الأهلي الذي ينبني على علاقات الانتساب، و يتضمن فئات الأهل و الأقارب و الطائفة و الطبقة. كما يتضمن المجتمع علاقات المجتمع المدني المؤلف من المنظمات كالجمعيات و مؤسسات الدولة التي تنبني على علاقات الانتماء، و التي ظهرت مع المعاصرة، و التي تقوم بوظيفة ضبط سلوكيات المجتمع الأهلي.

٢ ـ الطبيعة

بكلِّ موجودات الكون و النبات و الحيوان و الجماد و ما يتعرض له الفكر من ظروف مناخية و بيئية و كوارث، فتؤلف في الفكر مقومات محبذة أو مكروهة.

٣ ـ الحياة و الموت

أو الوجود و اللا وجود، و كيف يتصور الفرد هذه الظاهرة و كيف يحدد سلوكية إدراكه لها.

---

(٢) انظر: «سادساً: مصطلح الرمز،» من هذا الفصل.



٤ ـ الممتلكات

تتضمن مختلف المُصنَّعات التي يتعامل معها الوعي و يوظفها في تأمين حماية بقائه و راحة باله، و استمتاعه في الوجود.

ثامناً : الحاجة الرمزية

تحدد الحاجة الرمزية إذن، وعي الفرد موقعه بين الأشياء : الحية منها و الجامدة. و بهذا الوعي تتحدد هوية الفرد في مخيلة الذات، و من هنا تتهيأ ذاكرة لها، كفكر و مادة، سواء أكانت نصوصاً مدونة أم شكليات لُمصنَّعات، أم تصورات تبقى قائمة في الذاكرة. فتكوّن هذه الذاكرة المقومات القائمة في المرجعية الفكرية، و التي توظف الأداة الفكرية التي يتعامل الفرد بموجبها مع عالمه المعيش. و بهذا الوعي المركب لوجودية الذات، تحدد و تقيم هذه الذات موقعها بين الأشياء، وتبعاً لذلك تنظم سلوكيات تعاملها مع متطلبات معيش الحاضر.

و تتحدد القيمة الرمزية للمصنَّع بقدر ما ترتبط هوية الفرد و تقترن بشكلية المُصنَّع. لذا، لا يتحقق حوار دلالة معنى الرمز مع شكل المُصنَّع، أو التفاعل معه، ما لم يع المتلقي تلك الدلالة و يقبل بها كمقوم في هويته. و خلاف ذلك، فإن المُصنَّع الذي لا يحمل إشارة كان مسبقاً قد قَبِل بها الفرد مقوماً في هويته، أو لا توحي له بمعنى يخص هويته، تبقى هذه الإشارات مجرد شكل مؤشر لدلالة أخرى غير رمزية.

إن العلاقة بين المتلقي و المُصنَّع تبدأ بنظام المؤشرات، حيث يدل المؤشّر على المؤشَّر إليه، و هو الذي يحمل المعنى أو يتضمنه. فمثلاً، اللون الأحمر يؤشِر إلى الخطر و يكون أداة التأشير، و يكون الخطر هو المؤشَر إليه. و بهذا تتحدد وظيفة هذا النظام. إلا انه بقدر ما يقترن هذا الشيء المؤشّر بالمؤشَر إليه تتحول وظيفة المؤشّر في الحوار و يكتسب هذا المؤشّر مقام المؤشَر إليه. فمثلاً، إذا اعتبر اللون الأحمر شفرة تدل على خطر ما، و ثم سخر أداة مؤشِر إلى خطر ما عيني، و اعتبر اللون الأحمر ذاته هو هذا الخطر، فهنا تتحول وظيفة المؤشّر إلى المؤشَر إليه، و هذا تناقض منطقي عند التعامل مع مقومات الوجود و مؤشراتها.

و بقدر ما تقترن الأشياء المؤشَر إليها بهوية الفرد، عند ذاك تصبح هذه الأشياء مقومات في هويته. فمثلاً حينما يؤشِر عَلم القوم على تفاضل قوم ما على قوم آخرين، فتكون وظيفة العلم هنا، لدى القوم، مقوماً إيجابياً بالنسبة إلى القوم المتفاضِلين، و مقوماً سلبياً بالنسبة إلى القوم المتفاضَل عليهم. و بهذه العلاقة الرمزية يجسد العَلم علاقة التفاضل بين هذين القومين. لهذا السبب يعتبر العَلم مقوماً فعالاً



إيجابياً عند القوم الأوائل، فيقدم على الدفاع عنه و الاعتزاز به كما لو كان جزءاً حقيقياً من هوية هذه الجماعة. و هنا يتعطل نظام التأشير و يستبدل بنظام الاستحالة ـ أي التحوُّل من حالة الشيء المؤشِر، إلى حالة الشيء المؤشَر إليه ـ فتتجسد فيه رؤية الهوية. و بهذا ينتقل التعامل مع المُصنَّع من وظيفة المؤشِر، و هي وظيفة نفعية، إلى الوظيفة الرمزية بالقدر الذي يصبح فيه هذا المؤشَر إليه مقوماً في هوية الفرد و الجماعة. كما إنه بهذه النقلة يكون تعامل الفكر قد انتقل من تعامل يسلك منطقاً عقلانياً إلى منطق لا عقلاني.

تاسعاً : صفة المقدس

المقدس هنا هو اصطلاح يشير إلى كيان يتجاوز ماهية الأشياء في واقعية العالم الدنيوي المعيش. مع ذلك، فهو كائن فيها، فعال و مؤثر فيها، و يتمتع، بالضرورة، بصفتين :

أولاً، تكمن في هذا الكيان قوة خارقة لا تخضع لقوانين الطبيعة، و لا يخضع التعامل معها لقوانين السببية، أو العقلانية.

ثانياً، و تبعاً للصفة الأولى، تتصف علاقة الفرد أو الجماعة بهذه القوة بأن في إمكانهم أن يسخروا ما يتصف به كيان المقدس من قوى كمقوم في هويتهم، أو خارجها، و لكن وظيفته الأساسية دعم هذه الهوية، و التزامها. و لذا يعاتب و يلام إذا عجز عن أداء وظيفته في اتجاه المؤمن. أو بقدر ما يعتقد المؤمن أن هذا الشيء يعزز كيانه بقوى خارقة، في قدرتها أن تؤمن له الحماية، فإنها تؤلف مقوماً في هوية الفرد و الجماعة. و لأن المقدس يتمتع بقوة خارقة، و لأنه في الوقت عينه، مقوم في هوية الفرد و الجماعة، فإنهم يهابونه في أعماق وعي ذاتية وجوديتهم. كما أنهم يعتبرونه مقوماً فعالاً في حماية هذه الهوية، و دعمها ضد الآخر، و في مواجهة متطلبات المعيش مع الظواهر الطبيعية.

و يظهر المقدس ككيان، إما أن يكون غير ملموس، و لذا فإن صورته في المخيلة، كالآلهة و الأرواح الخالدة و الملائكة و أرواح الأسلاف، أو أن يكون كياناً ملموساً، فيكون إما مادة طبيعية، كشجرة أو حيوان، أو بشر، كما يمكن أن يكون مُصنَّعاً. و تبعاً لذلك تكتسب هذه الأشياء القوى الخارقة التي يتمتع بها مفهوم المقدس، و تتقمص صورة كما هي في مخيلة المؤمن، و هو الذي يوظفها كمقوم في هويته، و يسخرها في وظائف يبتكرها كما يشتهي : الصحة و الحماية و الحب و المال و العمل و غيرها من متطلبات الوجود.



فمثلاً حينما يكون الصليب عند المسيحي مؤشِراً إلى القوى الخارقة التي يتمتع بها المسيح، و بإقران هذا المؤشّر بهذه القوى، يكتسب الصليب القوى ذاتها أو جزءاً منها. و كذلك الأمر بالنسبة إلى موقف المسلم من بناء الجامع، بقدر ما يعتبره بيت الله، و ملجأ لمناجاته، و استرضائه، و تبعاً لذلك يكتسب هذا المصنّع صفة المقدس.

لذا يكون دخول الجامع أو الكنيسة أو أي معبد من قبل المؤمن، لا يؤلف دخول مبنى، و إنما إحداث نقلة من عالم المدنس خارج أبواب هذا المنشأ، عالم الفوضى و الخطر، إلى عالم الحماية و رعاية قوى المقدس الخارقة، بقدر ما يكون المؤمن منح مسبقاً قوى لهذا الكيان، و ما يمنحها من إجلال متزايد من خلال رهبة التعبد و التوسل.

عاشراً: ظهور مفهوم المقدس من السحر إلى الدين

إن مفهوم المقدس، المتضمن إرادة خارقة لا تخضع لإرادة الإنسان، أو مفهوم خضوع إرادة الفرد خضوعاً مطلقاً، إلى كيان خارج عنها و تكون الإرادة ذاتها، مخيلتها هي التي منحتها هذه القوة، فهو مفهوم حديث ظهر مع تطور المجتمع الزراعي، أو مفهوم ظهر بقدر ما تجاوز العقل السحر. إن قوى السحر تبتدع من قبل مخيلة الساحر، ولكنها تبقي تحت سيطرته و إرادته. فالساحر يبتدع قوى خارقة، و لكنه يتحكم بها، و يستبدلها و يبتكر غيرها كما يشاء، و بحسب ما تتطلب ظروف المعيش و التعامل اليومي دعماً من قبل قوى خارقة لمواجهة متطلبات الوجود. إن مجتمع السحر هو مجتمع الصيد ما قبل الزراعة، فلم تدون إجراءات السحر و لم تدعم بمنظمات متخصصة تمتد في شبكات موسعة. و لذا تنبني الممارسات السحرية على معرفة حدسية تحققها شخصية الساحر، و تحتفظ بسريتها و تنحصر فيه كفرد، و ليس كمنظمة. لقد انبنت إدارة تنظيم مجتمع الصيد البدائي على السحر و الأمثال و تجربة المسنين في العمر.

تغيرت اعتباطية الساحر و السحر في الموقف من القوى الخارقة مع ظهور الإنتاج و المجتمع الزراعي الذي أسس السلطة المركزية في إدارة تنظيم المجتمع، و المتمثلة بالسلطة الأبوية المطلقة المتجسدة بالملك و الإمبراطور و الآلهة و حاشيتهم كالملائكة و الأنبياء و القديسين و الأمة.

و كان في هذا الظرف التاريخي من تطور المجتمع الزراعي أن استُلبت إرادة الفرد عامة من إسهامها في تنظيم معيش الجماعة. حيث استأثرت إرادة نخبة فيه



بالسلطة المركزية و بمنافع الفائض في الإنتاج الذي أخذ يحصل و يتزايد مع تطور تقانة الإنتاج الزراعي، و أخذت هذه النخبة تتحكم فيه كما تشاء. فظهرت الآلهة الجبارة: المتمثلة بإنليل (Enlil) أو مردوخ (Marduk) أو آشور (Ashur) في حضارات العراق القديمة، و أوزيريس (Osiris) أو را (Ra) في مصر القديمة، و بعل (Baal) عند الكنعانيين، و آهورا مازدا (Ahura Mazdah) عند الزرادشتيين، و زيوس (Zeus) عند المجتمع اليوناني، ظهرت هذه و غيرها من الآلهة في مواقع مقدسة عليانية في تكوين فكر المجتمعات الزراعية التسلطية.

و ما كان مفهوم المقدس اللاهوتي التسلطي ليظهر لو لا تفاعل أربعة مقررات، هي:

١ ـ مفهوم الروح، بأصنافها و تطورها في فكر الإنسانيات، و في نشوء فكر الإنسان العاقل.

٢ ـ ظهور الهوية الجمعية في مجتمعات مركبة، و بخاصة الزراعية المتقدمة.

٣ ـ تطور السلطة الأبوية عما كانت عليه في مجتمع الصيد البدائي، و ظهور هيمنة سلطوية الحاكم و المنظمات اللاهوتية.

٤ ـ ظهور التفاضل الاجتماعي، و انقسام المجتمع إلى المستأثر بالسلطة و المنتفع من مآثرها، و في المقابل المعوز و المستلب من أرادته. ما هيأ ظروف ظهور مفهوم الخلاصية، و اللجوء إلى عالم آخر. فظهر المقدس الذي يمثل قوى خارقة، قوى تشبه صورة قوى السلطة المركزية، و لكنها سهلة المنال بالنسبة إلى المعوز، يسخرها كما يشتهي لدعم طموحاته و توسلاته و بالتالي نقله إلى العالم الأخر المريح و السرمدي.

حادي عشر: توليد شكلية المقدس للوجود المادي

و بعد أن تم وصف وظيفة المقدس في تكوين مجتمع الإنسان، سنقدم في ما يلي على وصف آلية توليد أداة إرضاء الحاجة إلى المقدس و هي آلية ابتكار شكلية المُصنَّع الذي يجسد كيان المقدس أو يشير إليه.

ظهرت هذه الأداة في صيغ و شكليات متعددة، في مختلف الحقب التاريخية السابقة، و في مختلف الحضارات و الكلجريات، و منها: الطوطوميات (Totems)، و الأقنعة (Masks)، و المعابد، و السطوبات (Stupa)، و الكنائس و المساجد و الأضرحة و المزارات. و تستحدث كل من الأديان، و هناك أكثر من ثمانمئة دين



في العالم في الوقت الحاضر، كل منها تتميز بخصوصياتها في عرض مُصنَّعات مقدساتها. و هناك أربع حركات متعاقبة[٣] في نقل الفكر من مرحلة إلى أخرى، و في تغير المادة من حالة إلى أخرى. و هي، في الوقت نفسه، حركات فكرية متداخلة و متفاعلة، كما إنها تؤلف مراحل الدورة الإنتاجية. و لذا سيكون من المفيد أن نميز كلاً منها، و نعالج كلاً منها بمعزل نظري عن الأخرى، في حركات توليد شكلية المُصنَّع المقدس. و سنقدم **أولاً** على آلية توليد الشكل و تأسيس المرجعية المشتركة، و **ثانياً** آلية ابتكار شكلية المعالم، و **ثالثاً**، آلية الاتصال، و **رابعاً** آلية منح المعالم صفة المقدس.

١ ـ المرحلة الأولى، الرؤيوية

في هذه المرحلة، تتبلور و تتحدد رؤية واضحة نسبياً لماهية كيان المقدس، و هو الكيان الذي يتمتع بقوى خارقة، سواء أكان هذا إلهاً «سماوياً» كما ظهر في بعض الأديان، أم أشباح الأسلاف، أم آلهة تجسد ظواهر طبيعية كالشمس و البحر و الأنهر و القمر و الرياح، أو هناك مجردات لهذه الظواهر فتظهر آلهة تتمتع بقوى من غير أن يكون لها صفة شكلية، و البعض منها تأخذ صوراً شبيهة بصفات الإنسان، سلوكياته و مزاجياته. و تتمتع كلها بصفات أنثوية، أياً كانت الحضارة التي استولدتها. و إلا من غير هذه الصفة لما كان من الممكن أن تقوم بوظائف تخص هموم البشر، و بخاصة هموم الفرد الإنسان العيني، و تتمتع بقوى تتطابق تماماً مع القوى التي تحتاجها مخيلة الفرد لدعم طمأنة إدامة معيشه، مثلاً.

و إن يكن إرضاء تكوين الهوية و دعمها من قبل قوى المقدس يخص حاجة جمعية لمجموعة أو جماعة، أم عينية تخص فرداً معيناً، و لكن واقع تحقق إرضائها يتحقق فقط في خلوة مخيلة الفرد، و إن قد يحصل التعبير عنها بصيغة جمعية أم فردية، و المتمثلة بالصلات الجمعية أم الفردية، و التعبير عن الحزن الجمعي و الفردي عند وفاة شخص قيادي.

مع ذلك، يتعين أن يسبق تصور هذه القوى كيان المقدس في هوية الفرد العيني المؤمن و اعتمادها كمقوم في هويته، هذه الحالة الفردية، اعتماد جمعي. أو ينبني الاعتماد الجمعي تدريجياً على حالات متفردة فتتجمع و تأخذ الصفة الجمعية، فتتأسس قاعدة مقدسة و يرجع اليها أفراد الجماعة، فتؤلف قوى جذب لتكوين مركزية التماسك الاجتماعي، بقدر ما تعتمد مقوماً في هوية أفراد الجماعة. و ما

---

(٣) انظر: «سابعاً: سيميائية المراحل الانتاجية،» الفصل ٤ من هذا الكتاب.



أن تتأسس هذه القاعدة حتى يسبق الإيمان الفردي إيمان جمعي، و أن يحمل كل فرد صيغة لهذا الإيمان يتفرد به، و يمنحه خصوصيته، و تبقى هذه الخصوصية في أعماق خلوة دماغ الفرد المعين. و ما يعبر الفرد المعين عن إيمانه و اعتماده على قوى المقدس في الطقوس و الاحتفالات و التعبد إلا تعبيراً عن هذا الإيمان و لا عن واقعه.

و بقدر ما يكتسب كيان المقدس الإيمان الجمعي و يصبح التماس معه و اللجوء إليه حاجة جمعية، أو هماً جمعياً، تظهر الحاجة إلى ابتكار الأداة المناسبة لإرضاء حاجة تجسيده، أو تمثيله بجسد مادي ملموس. و يتمثل هذا التجسيد، كما أشرنا بالمعابد و الطوطميات، مثلاً. و بينما يكون مصدر مفهوم المقدس، و الصفات التي تمنح له، مخاضة فكرية جمعية تدريجية لفكر الجماعة، في حوار علني أو ضمني.

و الحوار العلني هنا هو سيرورات متعاقبة في مخاضات حوار متبادل للفكر الجمعي، فيتهيأ لهذه الجماعة مفهوم لقوى و صفات الكيان المقدس. و لكن هذا المفهوم لا يكتمل في المخيلة، و لا يكون له قوى فعالة في دعم الهوية، ما لم يكن هناك كيان مادي يجسده. و هنا موقع أهمية ظهور المصنع الذي يمدي Reify هذا المفهوم. و لكن ابتكار الشكل للكيان المادي، كأي سيرورة ابتكارية تحصل بالضرورة في مخاضة فكرية و في خلوة لفرد يتفرد فيها.

بمعنى أن واقع ابتكار شكلية المجسد المادي لمفهوم المقدس، و ما يقرن به من شكل مادي يمثله، يبتدعه فكر فرد رؤيوي، و في مخاضة فكرية في خلوة دماغه، نيابة عن الجماعة و بتفاعل وجداني مع همومها. و ما أن تتوضح هذه الرؤية في الفكر، حتى تنتهي هنا الحركة الأولى في آلية ابتكار شكلية أداة إرضاء الحاجة التي تجسد كيان المقدس.

٢ ـ مرحلة التصنيع

تبدأ الحركة الثانية عند نقل صورة شكلية تجسيد المقدس إلى هذه المرحلة، و عند تلقي الفرد المصنّع هذه الشكلية. فيقدم هذا المؤدي المصنّع و يفاعل المادة الخام، و يحول شكلية الصورة من موقعها في المخيلة، إلى معالم مادية، و في واقعية العالم الدنيوي. و ما أن يظهر المُصنَّع الذي يجسد الرؤية لكيان المقدس، سواء أكان بصورة حيوان أم إنسان أم كتابة بدلالة تبجيله، حتى تنتهي هنا مرحلة التصنيع و تبدأ مرحلة التلقي. و بانتهاء هذه المرحلة يكون أنجز تصنيع المُصنَّع الذي سيعتبر في المرحلة اللاحقة كياناً مقدساً.



٣ ـ مرحلة التلقي

في هذه المرحلة تتحقق مواجهة واقعية بين فكر المؤدي المتلقي المؤمن، فرداً أو جماعة، و المعالم المادية التي يحملها المُصنَّع كأداة إرضاء الحاجة باعتبارها مؤشرات بدلالة كيان المقدس. و هنا يتحقق تفاعل بين مفهوم كيان المقدس و قواه و موقعه في مخيلة الفرد المتلقي المؤمن، و المؤشرات التي تم تحويلها إلى معالم يحملها المُصنَّع و التي تشير إلى هذا المفهوم، أو بتفاعل الرغبة الجمعية لابتكار قوى خارقة خارج واقعية الوجود الدنيوي، و حاجة هوية أفراد الجماعة كعينيات لتماس مع صورة لهذه القوى، و التقرب و التوسل إليها، مع صورة المصنع؛ فترتبط الرؤية التي ابتكرها الفرد الرؤيوي، و التي تم تجسيدها بصورة مصنع مادي يمثل رؤية هذه القوى المقدسة، مع مفهوم المقدس كما هي في المخيلة الجمعية. و من هنا تكتسب هذه الشكلية المستحدثة كما لو كانت كيان المقدس ذاته، أو تتجسد صورة القوى الخارقة بالنسبة لإفراد الجماعة بالشكلية التي استحدثها الرؤيوي أصلاً، و في خلوة مخاضات فكر ذلك الرؤيوي.

و بقدر ما يكون هذا التفاعل بينهما فعالاً و مؤثراً، يحقق الفرد المتلقي إرضاء حاجة دعم الهوية، و ذلك كفرد و في خلوة الفكر. و يتم هذا عن طريق اقتران معالم المُصنَّع بقوى كيان المقدس، و بخاصة حينما يتم التماس الواقعي مع مادية المُصنَّع، كلمس مادية المقدس، أو سماع نصوص تدل على القوى الخارقة التي منحت لصورة الكيان المقدس.

و بهذا يكتسب هذا المتلقي المؤمن دعماً معنوياً و نفسياً لمقومات هويته من قبل قوى كيان المقدس؛ أي يتحقق إرضاء هذه الحاجة بقدر ما تعتبر مخيلة المتلقي المؤمن أنها أصبحت في تماس مع صفات المقدس، بتماسها مع جسدية المُصنَّع. و بقدر ما تؤمن الجماعة بأن بهذا التماس يتحقق تحريك قوى المقدس، أو بتماسها ينتقل البعض من قوى المقدس إلى كيان المؤمن فيكتسب بهذا التماس جزءاً من القوى الخارقة، فتتحقق طمأنة راحة البال، و يكون قد تحقق ما كانت تتوسل إليه الجماعة و ما تتمنى و تطلب من هذه القوى.

ثاني عشر: نقلة الفكر إلى مادة

إن وظيفة هذه الحركات الثلاث، أو كامل الدورة الإنتاجية، هي تحويل رؤية مفهوم كيان المقدس إلى معالم مادية، كنقل رؤية هذا المفهوم إلى شكلية معبد، أو تمثال، أو قناع أو كتابة نصوص، تمثله، و بالتالي تسخر هذه المعالم المادية كأداة في إرضاء حاجة المؤدي المتلقي في دعم هويته عن طريق التماس و اقتران معنوي.



ان تحويل مفهوم المقدس إلى شكلية متجسدة في مادة جامدة، كالحجر و الخشب اللذين يكونان جسدية معالم المصنع، ليست بحركة بسيطة أو ميكانيكية. لا لأن الحركة يواسطها فكر فحسب، في مختلف سيرورات تحولها، بل لأن التحويل يتم بنقل مفهوم في المخيلة إلى مادة، و هما وسطان Media في الوجود مختلفان في خصائصهما. لذا، فهما غير قابلين للاندماج، و لا يمكن تحويل الواحد إلى الآخر في واقعية الوجود. فالمادة الجامدة بحد ذاتها لا يمكن أن تحمل فكراً، أو تصبح فكراً، في واقع وجودها. إن وجود الفكر، أو الفكرة، هو حصراً من اختصاص الدماغ لا غير، و يبقى موقعها فيه. و ما يتحقق في آلية هذا التحويل هو من محض ابتكار الفكر و في مخيلته، فينحت الشكليات على مادية المادة، و يمنحها معاني و قيماً، و تبقى هذه القيم و المعاني في خلوة الفكر الذي يتفرد فيها. إلا أنها كمادة، تبقى جامدة، تنحصر وظيفتها بعرض الشكليات التي حُملت مسبقاً بدلالات و معان.

و عن طريق هذا الاقتران بين الشكل و المعنى، و الربط بينهما، يحقق الفكر آلية اتصال بين فكر و فكر آخر عن طريق شكليات يطبعها على المادة الجامدة، و يعتبرها مؤشّرات بدلالات معينة. و بهذا الترابط يحقق الفكر معالم كمؤشّرات لبعض المفاهيم. و تصبح هذه المؤشّرات واسطة إيصال المعنى إلى المتلقي، باعتبار أن كليهما، أي «المرسِل» و «المرسَل إليه»، كانا قد اتفقا مسبقاً على معنى الإشارة، و بهذا الاتفاق المسبق يصبح الاتصال بين الطرفين المتحاورين ممكناً. و من دون هذا الاتفاق المسبق على العلاقة بين الشكلية و المعنى يتعطل الإيصال.

و حينما تتجسد هذه الشكليات ككيان مادي يعبر عن الرؤيوية للمقدس و يمثلها، تتحول وظيفة هذه الشكليات أو المؤشرات من كونها أداة تأشير، أو من كونها مؤشِراً إلى مؤشَر إليه، فتكتسب صفة المقدس ذاته. فهنا يندمج كيانان في تفاعل التلقي: تتحول وظيفة شكلية المؤشّر إلى كيان المقدس ذاته، و تظهر رؤية المقدس في المخيلة. و هنا يكمن الاختلاف الجوهري بين الحوار الذي يفصل مقومات المتطلبات النفعية عن تلك الرمزية. فبينما ينبني الأول على عقلانية منطق التجربة العملية في المعيش اليومي، ينبني الثاني على لاعقلانية المنطق، و خارج التجربة العملية، و إلا فقد المقدس قدسيته.

لذا عند ارتقاء جسدية مادة المصنَّع إلى مقام المقدس، تفتقد هذه المادة بهذا واقعية وجودها المادي، و تكتسب وجوداً «روحياً»، لا مادياً، و وجوداً لـ «قوى غيبية» أو «عليانية» و إلهية لا مادية. و إن كان منح هذه الصفة للمصنَّع، هو في واقعه، لا يعدو أكثر من حالات نفسية تتوسل لدعم خارق تطمئن هويتها. و بكلمة



أخرى، إن جسدية المقدس في واقعها ليست أكثر من مادة جامدة اكتسبت قدسية الوجود، و محصلة لمخاض نفسية في مخيلة المتلقي المؤمن حصراً.

و في هذا المخاض الفكري يتحول نظام الحوار إلى نظام الإيمان. و هذا ما يفسر ظاهرة العلاقة القدسية بين المؤمن و المصنَّع الذي يجسد كيان للمقدس. و لا يتحقق ارتقاء المصنَّع إلى مقام كيان المقدس، ما لم تبطل واقعية منطق نظام الدلالة، و استبداله بنظام لاعقلانية الإيمان. إن العلاقة بين المؤشِّر والمؤشَر إليه، في هذه الحالة، ليست إيصال معلومات فحسب، بل كذلك نقل حالة المادة من مواقعها المادية إلى صفة لا مادية في المخيلة. فيكون الحوار بهذه النقلة قد تجاهل واقعية مادية شكلية المُصنَّع، و بهذا يكون قد أُبطِل منطق الحوار النفعي و نُقِل إلى منطق الحوار الرمزي، و هو بالضرورة نظام دلالي تذاوتي، لا عقلاني.

كنكستن، ٨ آب/ أغسطس ١٩٩٩



الفصل التاسع

دراسة مقارنة لعمارة الحضارة الإسلامية مع الغربية


مكتبة
الفكر الجديد

تمهيـــد

إن البحث في ظاهرة الجمال في عقل الإنسان، هو البحث في قيمة تمنحها الذات إلى التكوين الشكلي لمصنع ما، و لا فرق أكنا نبحث في العمارة أم الرقص أم الأدب أم المنحوتات. لذا فالبحث في جمال عمارة الحضارة العربية ـ الإسلامية، يتعين أن يكون بحثاً **أولاً** في المبادئ الأولية لعموميات العمارة، و القيم التي تمنحها و تحققها حسية الإنسان للصفات الإبتمالية القائمة فيها، أو المحملة عليها، على شكل العمارة بعامة. و من ثم يواصل البحث إلى العينيات التي حققتها الحضارة المعينة، و إلا يكون موقفنا من البحث في العمارة، بمثابة القفزة إلى استنتاجات قبل تحقيق استقراءات مناسبة و من غير عرضها على فحص صارم. سيصبح البحث في أحسن حالاته، عموميات، قليلة المعنى.

* *(إن صفة الإبتمال Optimality في تحقيق المصنّعات Artifacts و التعامل معها، هي ذلك التوازن المناسب بين إرضاء حاجة الفرد لتأمين البقاء، و قدرات الطاقة المستنفدة، أي القدر الأجدى في إرضاء الحاجة و الكم الأقل من استنفاد الطاقة، شرط أن يحقق هذا التوازن الموقع المناسب للفرد في مجال المنافسة. و شرطه **الثاني**، تداخل الوعي و الحس Sensibility بهذه الصفة القائمة و المبتكرة في المصنّعات، و منحها قيمة ذاتية، مع تلك الصفات الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعية)*[1].

يتطلب هذا البحث تحديد و تعريف بنيوية العمارة[2] و القيم المبتكرة ضمنها: كيف تتحقق، و من يحققها. بمعنى آخر، ما هي المقومات و الآليات و الحركات المعرفية و العاطفية التي تؤدي إلى ابتكار الشكل لمصنّع Artifact ما، سواء أكان عمارة

---

(١) بحثت ظاهرة الإبتمال (Optimal) في: رفعة الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن والعمارة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، ص ٩٥-١٩٩.

(٢) حول مفهوم بنيوية العمارة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٩-٢٨٨.



أم منحوتة؟ و ما هي مقومات و حركات الدورة الإنتاجية[٣] التي تحقق شكل المصنع، و كيف يحمل هذا الشكل معرفة و عاطفة الشيء، و كيف تتقدم قدرات حس الفرد المتلقي و المشاهد، فتمنحها قيمة؟ و كيف و متى تترجم القيمة بكونها صفة للجمال؟ لا يمكن لنا هنا الدخول في هذه المقومات، إلا بصيغة مختزلة.

** «الشكل Form، هو ذلك الكيان الملموس و الذي يظهر للوجود ليقوم بوظيفة معينة، و يكون ظهوره محصلة لمتطلبات وظائف حاجة معينة. فيأخذ هذا الكيان وجوداً مستقلاً عن المقومات التي كانت سبباً في ظهوره. كان كارل ماركس ـ في أحد رسائله لصديق له ـ ربما أول من عرّف الشكل بهذا المعنى. فعرّف ظهور وظيفة الدولة بالنسبة إلى الطبقة/الفئة التي تقوّمها و تدعمها لتقوم بحماية مصالحها. فتصبح الدولة كياناً مستقلاً، لها مصالحها و تاريخها.*

فالشكل في العمارة و مختلف المصنعات، ما أن يتحقق و يظهر للوجود، حتى يأخذ موقعاً اجتماعياً حسياً و معرفياً خارج المقومات التي أدت إلى ظهوره. و لذا يستمر في الزمن و يتجاوزها، و يكتسب وظائف أخرى، كتجاوز السيوف في المتاحف لوظيفتها الأساس، و بعض القصور الأوروبية التي أصبحت مطاعم، و القلاع العسكرية التي أصبحت متاحف» .

قبل البدء في بحث الموضوع، علينا أن نعرّف العمارة بكونها حاجة يتعين إرضاؤها. و يتحقق ذلك من خلال الدورة الإنتاجية، كما تتحقق صفات الإبتمال ضمن هذه الدورة، و القيمة التي تمنح لهذه الصفة. إن شرط منح قيمة لصفة الإبتمال، هو قدرة الذات الواعية ذات وجودها، منح أهمية لهذه الصفة بكونها أداة مناسبة لتأمين البقاء: راحة الوجود و استمتاع الذات بهذا الوجود. الوجود هو وعي الذات بقاء يمتد بالزمن. فهو بقاء يمتلك مخيلة و ذاكرة تعي حاضراً يمتد في كلا الاتجاهين: الماضي و المستقبل.

فالحس بصفة جمال الأشياء، ينبني أو يظهر ضمن موقف ذاتي للفرد المعيّن المتعامل مع شكل الظاهرة المعينة، أو الشيء العيني. لكن هذا الفعل هو تجربة ذاتية تحصل بتفاعل مع علاقات قائمة للتكوين الشكلي المادي للشيء المتعامل معه. لذا فالقيمة المحصلة في آنية التفاعل هي قيمة ذاتية، و لكنها مشروطة بظرف مادي، لأنها تحصل ضمن الدورة الإنتاجية.

يتمتع الفرد الطبيعي بقدرات الحس بصفات الإبتمال القائمة في الأشياء، سواء

---

(٣) حول الدورة الإنتاجية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٩.



أكانت الأشياء المتعامل معها هي مصنعات أو ظواهر طبيعية. و لكن هذه القدرات تبقى مسبتة ما لم تحرك و تدرب و تهذب لتصبح فعالة في مجال معين من التعامل مع صفات الإبتمال، المصنعة منها أو الطبيعية.

الإشارة إلى تكوين بنيوية الدورة الإنتاجية تدلنا على آلية و حركة تحقيق صفة الإبتمال في المصنعات. إن سيكولوجية حسية صفة الإبتمال للفرد الإنسان لا تنشط أو تحرك إلا ضمن الدورة الإنتاجية، و لا تدخل فيها من غير تجربة سابقة في حسها بصفات الإبتمال في الأشياء المتعامل معها، أي من غير تعليم و تجربة و ذاكرة محملة بصفات الإبتمال.

من غير هذه المقومات و شروط التفعيل و التعرف على آليات التفعيل و دور صفة الإبتمال في الدورة الإنتاجية، سيكون البحث في جمالية العمارة، في أي طراز كان، في أفضل حالاته، ممارسة لطيفة لا علمية، و عادة كلاماً فارغاً، و في أسوأ حالاتها تنظيراً غيبياً، و انزلاقاً في أوهام الإلهام. و بما أن منح القيمة هو حالة ذاتية، سيكولوجية حضارية، لذا، ستكون قاعدة هذه الدراسة مقارنة بين الحضارة العربية ـ الإسلامية مع ما ابتكرت حضارات أخرى من قيم لصفات الإبتمال. و لتسهيل هذه المقارنة سأختار أقرب حضارة إلى الحضارة العربية الإسلامية من حيث الرؤية للوجود، و تقاربها في الموقع، و هي الحضارة المسيحية.

لقد حققت الحضارة المسيحية، منذ القرن الثاني عشر، نقلات Leap كثيرة تضمنت صيغاً متعددة لصفة الإبتمال، و تبعاً لذلك قيماً جمالية متعددة، بينما حققت الحضارة العربية ـ الإسلامية قيماً جمالية في مرحلة نشوئها، في القرن الثامن، و توقفت في القرن الثاني عشر. و قد وعى العالم العربي / الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر، مع دخول نابليون مصر، أنه يواجه قيماً جمالية تنبني على معرفة تقنية إنشائية و إستطيقية لم يكن له دور في ابتكارها، و لم يتمكّن حتى يومنا هذا من استيعابها. و قد أدى هذا التباين إلى عجز القيم التقليدية و تبلد دورها في الإنتاج، فتبلّد الإنتاج بصورة عامة، ما عدا الإنتاج الذي يتحقق بتقنيات و قيم أوروبية. فالسؤال الذي ينبغي أن يطرح: لماذا تمكنت الحضارة المسيحية من إحداث هذه النقلات المتعددة، بينما عجزت عن ذلك الحضارة العربية ـ الإسلامية؟ فالمقارنة بين هاتين الحضارتين تدلنا على البعض من هذه العوامل التي أدت إلى هذا التباين، و ربما تدلنا على موقع عجز الحضارة العربية ـ الإسلامية.

أنا لست بصدد بحث تاريخ هاتين الحضارتين، في هذه المقالة، و إنما الإشارة حصراً إلى بعض الأسباب الرئيسية التي أعتقد أنها جعلت من الممكن



لمجتمع الأيديولوجية المسيحية أن يحقق نقلات فكرية متعاقبة، في مجال العمارة و الفنون بعامة.

* *(تعني الأيديولوجية هنا، مشروعاً فكرياً شاملاً يسعى إلى تفهم الوجود، و ابتكار رؤية عامة مختزلة سهلة الفهم).*

في الوقت نفسه تجمدت الحضارة الأخرى، منذ ثمانية قرون، و لم يعد لها دور في أي من هذه التطورات. بل أصبحت، منذ القرن الثالث عشر، معقل الرجعية و التخلف. لا شك في أن هنالك ردات حصلت ضمن الحضارة المسيحية، و أنا أقصد المسيحية اللاتينية، التي جلست على قاعدة الحضارة الرومانية، لا مسيحية الشرق الأوسط أو أرثوذكسية أوروبا الشرقية. لا تهمنا هذه الردّات لأن الحضارة الأخرى، العربية ـ الإسلامية، تنافسها في هذا، أو تتشابه معها. و نحن لسنا بصدد بحث تاريخ هاتين الحضارتين، إنما بحث ظرف ابتكار قيم صفات الإبتمال التي تتصف بها العمارة. ربما كان من الأفضل أن نقول إن الحضارة العربية ـ الإسلامية لم تلاقِ ردّات لتطور جذري في المعرفة في مسيرة تاريخها، كما لاقته الحضارة المسيحية اللاتينية. لأن هذه الأخيرة حققت نقلات معرفية جذرية متعددة. فتعرضت لردّات جذرية كذلك. بينما الحضارة العربية ـ الإسلامية لم تحقق نقلات معرفية جذرية، و استمرت منذ نشأتها في القرن السابع الأيديولوجية و المعرفة نفسيهما اللتين تأسستا عليهما. إن حركة المعتزلة، بالرغم من أهميتها المعرفية المسائلة، لم تكن أكثر من صحوة[٤]، أحبطت في مهدها، و زالت من الخزين المعرفي. لذا، فإن السياسة الرجعية التي جاء بها المتوكل، و زوال حركة المعتزلة، هما إحباط صحوة، و تنشئة معرفة جديدة.

أولاً: الحاجة عند الإنسان

١ ـ مفهوم الحاجة عند الإنسان

لقد أقدمت قدرات الابتكار و الذاكرة، التي ظهرت مع الإنسان العاقل، و ابتكرت رؤية الأيديولوجية. تتضمن الأيديولوجية رؤية للوجود، بما في ذلك العقائد و الأفكار و القيم و العواطف، التي تظهر و تتجسد بأديان و مفاهيم سياسية و فلسفية، و غيرها التي تعبر عن صورة الإنسان و المجتمع في مخيلة الإنسان.

و ما أن تبتكر أيديولوجية معينة، و تعتمد من قبل المجتمع، حتى تتقدم

---

(٤) محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، ٥ ج (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٠)، ج ١: **طور التكوين**، ص ٧٠ ـ ١٧٥



الديناميكية القائمة ضمن رؤيتها للوجود، و تبتكر الكلجريات Culture المناسبة التي تقوم بوظيفة قيادة و إدارة سلوكيات أفراد المجتمع المؤمنين أو التابعين لهذه الأيديولوجية المعتمدة من قبل السلطة، أو البعض من الفئات ضمن المجتمع المعين. و تبتكر هذه الكلجريات بدورها الطقوس المناسبة التي تقوم بدور دعم هذه الكلجريات المبتكرة، و بالتداخل دعم تلك الأيديولوجيات.

** (الكلجرية (Culture)[٥]، هي مجموع المعرفة و الأدوات التي تسخر لقيادة سلوكيات أفراد المجتمع، و توضح العلاقات فيما بينهم. فهناك ضمن المجتمع كلجريات الطهو، و الصدق، و الكذب، و السرقة، و الإنصاف، و الرياضة، و الموسيقى، و الرقص، و الشعر، و الانسجام العائلي، و الدقة في العمل و التأني، و غيرها من مختلف السلوكيات. و لكل منها أدواتها التي تعتبر جزءاً مقوماً ضمن الكلجرية المعينة. و حينما يكون التعليم معرفة متخصصة في مجال معين من إدامة المجتمع، كالنجارة، و القضاء، و اللاهوت، و الطب، حيث تؤلف كل منها كياناً معرفياً مستقلاً، فإن الثقافة هي تلك القدرة المعرفية التي تربط الكثير من مقومات المعرفة و تجعل منها رؤية منسجمة. و بقدر ما تتعاطف هذه الرؤية مع وجدانية المجتمع، تأخذ صفة الإنتلجنسيا Intelligentsia).*

فنجد في شبكة التكوين الرؤيوي لمختلف الأيديولوجيات التي ابتكرتها حضارة الإنسان، حدساً لعبثية الوجود. تتمثل هذه الرؤية بتلك المساءلة في جدوى الوجود، و عبثية الوجود. إنها مساءلات للوجود نجدها في مسرحيات يوربيدوس، و منطق سقراط، و رباعيات عمر الخيام. و قد عبرت عنها عبقرية شكسبير بلسان ماكبث: فيسأل و يشبه الوجود، **أوّلاً** بشمعة، ثم بممثل ينهي دوره فيزول:

«يزحف غد، و غد، و غد

بهذه الخطى البطيئة من يوم إلى يوم

إلى آخر لحظة مكتوبة للحياة

و كل أيامنا المضيئة أنارت للحمقى

الطريق إلى الموت المعفّر

---

(٥) E. B. Tylor, *Primitive Culture, Library of Religion and Culture, 2 vols. ([New York: Harper, 1958]), and Johan Huizing, Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance; Essays*, Translated by James S. Holmes and Hans van Marle, Meridian Books; M61 (New York: Meridian Books, [1959]).



انطفئي أيتها الشمعة القصيرة الأجل

ما الحياة إلاّ ظل سائر، ممثل بائس

يؤدي ساعته على المسرح بتبجح و حماسة

ثم لا يُسمع منه شيء. الحياة حكاية

يرويها ممثل أخرق، مشحونة بالصخب و النزق

و لا تعني شيئاً» (٦).

هذه مساءلة لواقع الوجود، و لذا تستمر في الزمن، بل تمتد معه، لأنها تعبر عن هموم سيكولوجية الوعي بهذا الوجود، ما زال هذا الوجود قائماً، و ما زال هناك وعي يعي هذا الوجود. هذه مساءلة لا تخص نظاماً أو ديناً أو سلطة، لأن هذه الأخيرة طارئة في حضارة البشر، و إنما تخص تصادفية ظهور الوعي بالوجود نفسه.

لذا أقدمت القدرات الابتكارية التي تولدت مع تطور ظهور الإنسان العاقل و ابتكرت الحاجة الإستطيقية. فأصبحت حاجة متأصلة في كيانه السيكولوجي، أشبه بما عند الحيوانات التي تمارس الاستمتاع و اللعب، كالكلاب و الدولفين و بعض الطيور، مثلاً، و ليس منحىً إضافياً تابعاً للحاجتين القاعدية (Basic)، تتضمن الحاجة القاعدية: النفعية و الرمزية.

و قبل أكثر من ثلاثة آلاف عام من الزمن نجد في ملحمة جلجامش، مختزلاً هائلاً يصف العلاقة بين عبثية الوجود و الاستمتاع به. تنصح صاحبة الحانة الملك جلجامش و تقول له:

«إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبغي لن توجد

حينما خلقت الآلهة العظام البشر

قدّرت الموت على البشرية

و استأثرت هي بالحياة

أما أنت يا جلجامش فليكن كرشك مليئاً على الدوام

---

(٦) وليم شكسبير، مكبث، ترجمة وتعليق صلاح نيازي.



و كن فرحاً مبتهجاً نهار مساء

و أَقم الأفراح في كل يوم من أيامك

و ارقص و العب مساء نهار

و أجعل ثيابك نظيفة زاهية

و اغسل رأسك و استحم في الماء . . . .

و افرح الزوجة بين أحضانك

و هذا هو نصيب البشرية»[(٧)]

و هكذا، منذ أن ظهر الإنسان العاقل، ابتكر وظائف رئيسية لهذا الوجود ميزته عن باقي الحيوانات: **أولاً**، ابتكر صيغ العلاقات الاجتماعية. و **ثانياً**، ابتكر المصنعات التي يسخرها في تعامله مع متطلبات البيئة[(٨)]. و **ثالثاً**، ابتكر الصور التي يحملها في مخيلته عن عالم هذا البقاء الذي يسكنه و يجد نفسه فيه، أي ابتكر موقعاً واعياً لذاته في عالمه، فنقل وعي حالة البقاء المحض، و جعل منه وعي الوجود؛ أي ابتكرت قدراته الابتكارية وجودية الذات الواعية بذاتها. **رابعاً**، أبتكر صيغ الاستمتاع بهذا الوجود، فنقل وعي الوجود من واقعه العبثي، إلى وجود متضمن قدرات الاستمتاع. أو، بقدر ما هيأ لنفسه تدريب و تنضيج قدرات الاستمتاع، و بقدر ما سخرها و استمتع بوجوده، يكون قد منح بهذا القدر قيمة لإنسانيته، و يكون قد ابتكر قيمة الإنسان. فأصبح وجود الإنسان الواعي عبارة عن سيرورات من ابتكارات لتفاعل جدلي بين متطلبات خصائص مادية البيئة الطبيعية والحاجة التي يعيها، و التي تبتكرها مخيلته.

فهو تفاعل يمكن أن نفهمه بكونه قوى كامنة في أربعة مقومات:

١ ـ القدرات الابتكارية التي يحملها الدماغ.

٢ ـ المناحي الغريزية التي تحملها سيكولوجية الإنسان.

٣ ـ القدرات الفسيولوجية التي يستورثها البدن.

(٧) طه باقر، **ملحمة كلكامش**، سلسلة الثقافة العامة (بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١])، ص ١٣٧-١٣٨.

(٨) *Tools, Language, and Cognition in Human Evolution* (conference), edited by Kathleen R. Gibson and Tim Ingold (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1993).



٤ ـ متطلبات البيئة المتعامل معها، سواء القائمة أو المتغيرة، أو المستحدثة من قبل القدرات الابتكارية ذاتها.

في حركة هذه المقومات الأربعة، يتحول التفاعل بين القدرات الابتكارية و المناحي الغريزية إلى طاقة تحرك سلوكيات الوجود. و من جهة أخرى، يتحول مركب هذه الحركة، و يتجسد و تصبح خزيناً معرفياً و عاطفياً. فتؤلف ذاكرة الأيديولوجيات و الكلجريات و الطقوس و التقاليد، بما في ذلك ذاكرة الأديان و صيغ المعيش و العلاقات العائلية و الاجتماعية و مختلف صيغها الفئوية. فتتفاعل هذه الذاكرة من القدرات الابتكارية، و تصبح فعالة و تنضج، بقدر ما تتهيأ لها فرصة التنظيم و التدريب و التعليم، سواء بسبب جهد خاص، أم بسبب حالة تنظيم المجتمع المتفاعل معها.

فأخذ الإنسان قدرات الابتكار المتفاعلة مع الذاكرة، يستحدث و يبتكر مصنعات، بما في ذلك العمارة و العربة و الملابس و أدوات الطهو. و بقدر ما يحس بصفات الإبتمال المحملة على أشكال هذه المصنعات، و يبتكر و ينوع أشكالها، و يتأمل و يتفلسف فيها، و يبتكر لها وصفات و تعاريف، و بقدر ما يمنحها أهمية بالنسبة إليه، أي يمنحها قيمة، فاصطلح عليها بالجمال و الكمال و الرشاقة و الأناقة. و اصطلح خلافاً لهذه القيم القبح، و البشاعة، و الزيف و أداة نكد العيش. و هكذا تمكن الإنسان من إرضاء الحاجة التي يعيها، و التي يبتكرها و يتعرض إليها.

٢ ـ مقولات الحاجة(٩)

تتألف الحاجة عند الإنسان من ثلاث مقولات: النفعية، و الرمزية، و الإستطيقية، و هي مقولات متداخلة و متفاعلة، و لكن لكل منها وظيفتها الوجودية: الحياتية و الاجتماعية. و لذا فالحاجة، عند الإنسان، بطبيعتها هي مركبة. ما أصبح يتعين على الفرد إرضاء كل منها ككيان قائم بذاته، بعلاقة متوازنة بين وظائفها و أداة إرضائها، باعتبارها كياناً مركباً بالضرورة.

أ ـ الحاجة النفعية

وظيفة(١٠) الحاجة النفعية هي تأمين بقاء البدن، إدامته و نموه و تكاثره، حيث تتضمن تأمين المأكل و الحماية و الراحة البدنية و ملجأ المعيش اليومي.

---

(٩) حول ظاهرة الحاجة، انظر: الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن والعمارة**، ص ٩٥ ـ ١١٥.

(١٠) الوظيفة (Function) في تأمين البقاء، هناك ثلاثة أنواع/ مقولات من الوظائف: النفعية و الرمزية والإستطيقية، لكل حاجة هناك وظيفة يسخر المصنع ليكون أداة لإرضائها.



٢ ـ الحاجة الرمزية[١١]

وظيفة الحاجة الرمزية هي إرضاء متطلبات الحس السيكولوجي لعلاقات الذات الواعية بكيانها، حيث تحدد هذه العلاقات بموقع و مقام الذات بين الأشياء و الظواهر الطبيعية، و بين العلاقات و التراتبية[١٢] الاجتماعية، أي مركب هوية الذات. كما أن هذه الحاجة هي وعي سيكولوجي يواجه و يعالج مسألة بقاء و زوال كيان الذات؛ أي الوعي الوجودي بالحياة و الموت. و تؤلف وظيفة هذين الحاجتين: النفعية و الرمزية، ما نصطلح عليه بالوظيفة أو الحاجة القاعدية.

٣ ـ الحاجة الإستطيقية

وظيفة الحاجة الإستطيقية هي إرضاء متطلبات سيكولوجية الفرد في الاستمتاع بالوجود، فتمنحه قيمة، و معنى وجودياً حسياً مستمتعاً. و ذلك بعد ان يحصل تأمين البقاء عن طريق تحقيق إرضاء الحاجة القاعدية. فسيكون سؤال الذات: و ماذا بعد هذا البقاء غير الزوال؟! و ما أن يتحقق تأمين البقاء بإرضاء الحاجة القاعدية، ستمل سيكولوجية الفرد تكرار التعامل، و يصبح وعي الوجود حالة مملة. بمعنى، أن واقع تأمين البقاء البيولوجي حالة تبعث السأم و العبثية. هكذا ظهرت الحاجة الإستطيقية، مع ظهور دماغ الإنسان العاقل، و تطور قدراته الابتكارية، كحاجة مستقلة، أسوة بالحاجة القاعدية، و تأصلت في سيكولوجيته.

فالدار، مثلاً، توظف لإرضاء الحاجة النفعية، كملجأ لتأمين الحماية من العوامل المناخية و من خطر العدو، إضافة إلى تأمين حيز للخلوة و العزلة و خصوصية المعيش.

كما إنها ترضي الحاجة الرمزية لأنها توظف لتعبر عن موقع مقام الساكن في المجتمع بالنسبة للآخرين، أي توظف الدار للتعبير عن هوية الذات الساكنة فيها، و عن هوية الجماعة التي تقترن هويتها بمقام ذلك الساكن.

و أخيراً الدار أداة سرور و استمتاع بالنسبة إلى الساكن، و بالنسبة إلى المشاهد. لذا فالدار هي كذلك أداة تسخر في إرضاء الحاجة الإستطيقية، و هي حاجة الاستمتاع بالوجود، و إلا من دونها، لأصبحت الدور التي نعيش فيها، و القرى

---

(١١) حول الحاجة الرمزية، انظر: الجادرجي، المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٨٤.

(١٢) التراتبية الاجتماعية (Social Stratification or Social Hierarchy)، هي الكلمة الأدق من الهرمية الاجتماعية.



و المدن التي نتعايش فيها مع الآخرين، مادة جامدة بليدة، و أداة ضجر و سأم.

ـ الإستطيقية إذن، ترضي حاجة حس و وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و سروره بنشوة هذا الحس. إن الأداة المادية لهذا الحس، هي صفة الإبتمال القائمة في علاقات التكوين الشكلي و التي يحملها بدن المُصنَّع.

ـ الفن هو تلك المصنعات التي تؤلف الأداة التي توظف في إرضاء متطلبات الحاجة الإستطيقية، و التي تشمل القطع الفنية كالعمارة و النحت و الرسم و الخط، كما تشمل السلوكيات التي ترضي الحاجة الإستطيقية كالرقص و الغناء و الرياضة و اللعب عامة.

ـ الجمال، هو تلك القيمة الحسية التي تمنحها ذاتية الفرد لعالم المصنع و الأشياء، و التي بتعامل القدرات الحسية السيكولوجية معها، تنسر. و بهذا السرور و الاستمتاع، تكون قد منحت سيكولوجية الذات قيمة لوجودها. فالعمارة و القطعة الفنية النحتية و الموسيقى و العربة و غيرها مما يسخره الفرد و المجتمع في إرضاء متطلبات الحاجة المركبة هي مصنعات ابتكرها فكر، و فاعل رؤيته مع مادة خام، لكانت المحصلة كيان المصنَّع. فيظهر المصنع شكلاً ملموساً يتم التعامل معه، بهدف إرضاء حاجة ما.

إن بحث العمارة من غير اعتبار صفة الإبتمال و قيمة الجمال في سيكولوجية الفرد جزءاً متأصلاً في الدورة الإنتاجية، يصبح البحث مثالياً و غيبياً، و خارجاً عن واقعية مادية كيان الأشياء، و مادية وجودية الفرد الإنسان. لذا يكون من المفيد قبل أن نشير إلى المبادئ الرئيسية للدورة الإنتاجية، أن نشير إلى مقوماتها و حركاتها.

ثانياً: الدورة الإنتاجية ـ مراحل الدورة الإنتاجية، آلياتها و مقوماتها

١ ـ آلية حركة الدورة الإنتاجية

إن البنيوية العامة لآلية الدورة الإنتاجية هي تفاعل ثلاثة أقطاب في علاقات جدلية:

أ ـ القطب الأول

الوعي بأن هناك حاجة ينبغي إرضاؤها، و يقترن هذا الوعي بدافع إرضاء هذه الحاجة، مع موقف سيكولوجي يمنحها أهمية بالقدر المناسب، بحيث يقرر استنفاد طاقة بهدف تحقيق إرضائها.



ب ـ القطب الثاني

التقنية الاجتماعية، و المتضمنة: المعرفة المكتسبة، و قدرات الابتكارية المستورثة، و المادة الخام، و قدرات جسم الإنسان في الحركة، و الطاقة المتوافرة طبيعياً.

كلا القطبين يظهران للوجود، و يصبحان أقطاباً فعالة في تحريك الدورة الإنتاجية، حينما تقدم سيكولوجية الفرد و تحرك هذين القطبين، فتتفاعل. يحصل هذا ضمن تركيب دورة إنتاجية، ضمن تنظيم اجتماعي معين، و في زمن و مكان محدد. لذا فالدورة الإنتاجية هي ضمن زمن التاريخ، لا تظهر أقطابها المتفاعلة كمقومات خارج زمن التاريخ.

لذا، فالإنتاج، و مصنعاته، كالعمارة، تمثل المجتمع، و تعبر عن الحضارة التي يبتكرها لنفسه.

إنها حركة حيث يقدم الكواز و يفاعل الطين في حالته الخام، بهدف تغيير هذه الحالة و ابتكار الشكل الذي يكون في مخيلة الكواز، و الذي يؤلف هدف الحركة. في هذه الحركة، تؤلف خصائص المادة، بحالتها المستقرة/ قوى العطالة، قوى تقاوم حركة الكواز. لذا يستنفد الكواز الطاقة المناسبة لإخضاع الخصائص لتأخذ الشكل المطلوب. و بهذا التفاعلِ المركب من مخيلة الكواز و الطاقة المستنفدة، يكون الطين قد تقولب و أخذ شكلاً مصنعاً، يحمل معالم تعبر عن مخيلة الكواز و قدراته المعرفية.

إن كفاءة الدورة الإنتاجية، في تحقيق صفات الإبتمال لشكل المصنعات، هي التي تحقق ظهور الحضارات بقدر ما تكون دورات كفوءة و ملائمة في زمانها و مكانها. عكس هذا، بقدر ما تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق أداء كفء، ستخفق و تخسر موقعاً مناسباً في آليات المنافسة. لذا ستتخلف، و تزول و تستبدل بغيرها، و معها يكون مصير الحضارة التي تنبني عليها.

٢ ـ قدرات الابتكار و الذاكرة

هناك علاقة متداخلة بين هاتين القدرتين: الابتكار و الذاكرة.

إلا أن العلاقة بين الذاكرة و الابتكار ليست علاقة بسيطة مباشرة، و إنما شديدة التركيب و التعقيد، لأن وظيفة كلّ منهما تختلف عن الأخرى. فبتفاعلهما، يفرض كل منهما على الأخرى شروط التفاعل، فتحدد أو تنشط أو تشوه أو توسع أو تنضج قدرات الأخرى.



فالابتكار له القدرة على ابتكار المعرفة، و الذاكرة لها القدرة على حفظ تلك المعرفة.

و بتقدم أداة الذاكرة و توسعها، تتقدم قدرات الابتكار و تبتكر أداة حفظ الذاكرة. و يتمثل هذا بابتكار الأنماط حيث يظهر بصيغ الإيقاع و التناغم و الوزن، و التي تنبني عليها بنية سلوكيات فنون الغناء و الرقص و الرسم و الشعر. كما تبتكر قدرات الابتكار أداة التوثيق عن طريق شكل المصنعات، متمثلة بالكتابة و النحت و العمارة و الرسم و مختلف المصنعات الأخرى. بهذا يوثق المجتمع و يحفظ مختلف ما يبتكر من أيديولوجيات و تقنيات الإنتاج و كلجريات الأديان و الشرائع و القوانين و الأساطير و الطقوس، التي توظّف في تنظيم العلاقات الاجتماعية، و سلوكيات أفراد المجتمع.

هذه العلاقة بين المقدرتين: الذاكرة و الابتكار، هي التي تفسر لنا ظهور تنظيم و إدارة العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك رؤية الأيديولوجيات و الأديان و الآلهة و أنظمة السلطة و غيرها من الأنظمة، و كذلك ابتكار مختلف المصنعات في الزمن. فتظهر كل من هذه للوجود، و تصبح فعّالة، فتنضج، و ينتهي زمنها ثم تزول، و يظهر غيرها و يستبدلها. إنها الآلية نفسها، في صيغتها الإيجابية التي تؤدي إلى ظهور الحضارات الجديدة، و بصيغتها السلبية تؤدي إلى تجميد تطور الحضارات و بالتالي إلى انحطاطها و زوالها، فيحصل استبدالها بحضارة أخرى، أو زوال ذلك المجتمع.

٣ ـ تفعيل الابتكار و الذاكرة

إن القدرتين: الابتكارية و الذاكرة، هما من القدرات المستورثة بيولوجياً، غريزياً، و تبقى كامنة سابتة، و لا تؤلف سلوكيات أو معرفة أو قدرات إنتاج، و إنما إمكان محتمل في انتظار تفعيلها. أي، لا تتحرك و لا تفعل القدرات، ما لم تنشط. إنها إمكانات Potentialities(١٣)، إن لم تحرك، و تُثرْ، و تدرب و تهذب، ستبقى قدرات فجة، غير مهذبة. لذا، على المجتمع أن يهيئ الظرف المناسب لتفعيل هذه القدرات.

بيئة مجال تفعيل هاتين القدرتين، متعددة، و ربما أهمها: **أولاً**، صيغة التعليم، **ثانياً**، حرية الإرادة، **ثالثاً**، البيئة الإستطيقية لوجود الذات، **رابعاً**، الموقف من الإنتاج. و تتداخل هذه المجالات و تؤلف بتداخلها البيئة الحسية و المعرفية و التعليمية التي يتعامل الفرد ضمنها و معها.

---

(١٣) حول ظاهرة الإمكان، انظر: الجادرجي، المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣٢٦.



لذا على المجتمع إن يهيئ الظرف المناسب، و الفرص المتضمنة فيه، ليتمكن الفرد المعين من أن يقوم بتحريك قدراته الذاتية المستورثة. فيتقدم و يفاعل الكلجريات القائمة، و يبتكر الجديد منها و التي تتضمن التدريب و التثقيف و التعليم. و يقوم بترويض هذه القدرات و تنظيمها ليتمكن من تحقيق صفة الإبتمال في الإنتاج. و من هنا يصبح كياناً فعالاً مبتكراً. من غير تحريك هذه القدرات و تدريبها و تهذيبها، ستبقى سابتة كامنة، جامدة، متبّلدة. كان هذا وصفاً لأهمية تحريك القدرات الابتكارية عن طريق التعليم و التدريب، و الآن، ننتقل و نشير إلى حرية الإرادة بكونها مجالاً أساسياً في تفعيل قدرات الابتكار و الذاكرة.

لأن الابتكار الذي يتحقق، كان من الممكن أن لا يحصل، و يأخذ بدائل أخرى مبتكرة. فالبدائل لا تؤلف حالة قائمة، فتكتشف، و إنما حالة تبتكر من قبلِ قدرات الابتكار. فالابتكار هو انتقال من المعروف و القائم، إلى اللاّ موجود أصلاً، و اللاّ معروف؛ إنه ابتكار من لا شيء. و لكنه فعل ينبني على قاعدة ظرف التعامل، و أساساً على خصائص المادة، و حصراً ضمن القدرات التي من الممكن أن تحقق التغير في ذلك الظرف. فابتكار شكل الكرسي يكون محدداً بمتطلبات البدن، و بخصائص المادة التي يصنع منها، و لكن بدائل الشكل غير قائمة في الوجود، ما قبل الابتكار، فالابتكار عملية توليد من اللا موجود، و لكنها تنبني على واقع مادي و ظرفي قائم. هذا التفاعل و الفعل يحصلان ضمن الظرف الذي يهيئه المجتمع لهذا الفرد المبتَكر. من غير هذه الفرصة التي يهيئها المجتمع لا يتمكن الفرد من تحقيق الابتكار. أو غالباً لا يحصل تحريك الفرد و يعي أن هناك مطلباً جديداً ينبغي إرضاؤه، من غير ظرف الإثارة.

إن أي تعامل مع البيئة يهدف إلى تأمين البقاء، يتعين بالضرورة أن يتضمن القدر المناسب من معرفة قائمة في الذاكرة، كمرجعية معرفية. و تؤلف هذه المعرفة ذاكرة فعالة بقدر ما تكون متوافقة مع متطلبات خصائص المادة و البيئة: سواء منها الاجتماعية أم الحياتية أم الطبيعية. و بقدر ما يكون التعاملِ غير متوافق فإنه سيشغل طاقات غير ضرورية. و بهذا القدر سيصبح التعامل عاطلاً، أو سيعجز بالقدر نفسه عن تأمين البقاء، و غالباً بالمقارنة في مجال المنافسة مع الغير.

إن آلية الحس بصفة الإبتمال، هي سيرورة منح قيمة لهذه الصفة، و هي تحريك القدرات الطبيعية للحس بالإبتمال التي يستورثها الفرد طبيعياً. في الوقت عينه، هي تحريك ما تحمل الذاكرة من تجربة سابقة و تراكم من خبرة التعامل و الحس بصفة الإبتمال. و من غير تفعيل هذه القدرات الطبيعية و تفعيلها مع الذاكرة، و تداخل اقتران التفعيل الآني مع الذاكرة، ستعجز قدرات حسية الفرد



عن التعامل مع الأشياء المصنّعة و الطبيعية و القدرة على الحس بصفات الإبتمال.

٤ ـ الدورة الإنتاجية

تنبني الدورة الإنتاجية على تفاعل جدلي/ سببي بين مقررين مستقطبين: الأول الحاجة الاجتماعية و الثاني التقنية الاجتماعية. يتضمن المستقطب الأول، الحاجة المركبة بمقولاتها الثلاث التي أشرنا إليها سابقاً. و يتضمن المستقطب الثاني، المتضمن: الفكر و الحس و الحدس و المعرفة و المهارة و المادة الخام و الطاقة المسخرة، و غيرها من مقومات التقنية الاجتماعية، و كل ما له علاقة بقوى تحريك الدورة الإنتاجية.

ـ مراحل الدورة الإنتاجية

تتألف الدورة الإنتاجية من أربع مراحل، و هي المراحل ذاتها حيث يتحقق تحويل المادة الخام إلى الشكل المُصنَّع، كما هي المراحل حيث يتحقق إيصال المعلومات من المرسِل إلى المرسَل إليه، و يتحقق إرضاء الحاجة:

(١) المرحلة الرؤيوية (Perception)

الحس و وعي حاجة ما، أو ابتكار المخيلة حاجة ما جديدة، مثل ابتكار شكل محتمل لمصنع يمكن أن يوظف في تلقٍ مجدٍ.

(٢) مرحلة التصنيع

يقوم المُصنِّع و يوظف قدراته المعرفية و الحسية، التقنية التي يتعامل بموجبها، و يفعّل الرؤية التي يتلقاها من المرحلة الأولى، و يفعّلها مع المادة الخام. و بهذا يسخر طاقاته البدنية و الذهنية، مثل تلك الطاقات المستخرجة من مصادر طبيعية خارج بدنه، فيحصل تحول المادة من حالتها الخام، إلى شكل المصنَّع.

(٣) مرحلة التلقي (Reception)

يقوم المتلقي بتفعيل المصنَّع، و عن طريق هذا التفعيل، الملموس و المحسوس يتحقق ظرف إرضاء الحاجة.

(٤) مرحلة التغذية الاسترجاعية (Feedback)

تقوم مرحلة التلقي، غالباً كمجموعات، و تنظم خبرتها في إرضاء الحاجة المتحققة ضمن ظرف تفعيل المصنَّع، و تنقل هذه الخبرة إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة. و تصبح ذاكرة فعالة ضمن الدورة الإنتاجية.



إن كفاءة الدورة الإنتاجية في تحقيق صفات الإبتمال لشكل المصنعات، هي التي تحقق ظهور الحضارات بقدر ما تكون دورات كفوءة، و ملائمة بالنسبة إلى زمانها و مكانها. عكس هذا، بقدر ما تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق أداء كفء، ستخفق، و تخسر موقعاً مناسباً في آليات المنافسة. لذا ستتخلف الدورة، و تزول و تستبدل بغيرها.

٥ ـ التعليم و تطور بردميات Paradigm[١٤] حضارة الإنسان

بين أهم مقومات و صفات التعليم في الدورة الإنتاجية أن يتضمن المعرفة العامة لخصائص الظواهر و المادة. إن شرط هذه المعرفة لتصبح مجدية في ديناميكية المنافسة، و تكون فعالة في مجال الإنتاج و بناء حضارة المجتمع المعين، أن يكون مضمونها متمتعاً بموقع منافس جيد في ديناميكية المنافسة لحضارة الإنسان بعامة، هذا بخاصة بقدر ما أصبحت الحضارات متداخلة. لهذا السبب، نجد أن الإنتاج المتقدم نسبياً في ديناميكية المنافسة، و ضمن أي حضارة كانت، سيكون ضمن بردمية حضارية متقدمة بالنسبة إلى الحضارات الأخرى. كما يكون متقدماً في دور المنافسة و المقارنة بالنسبة إلى إنتاج البردميات الأخرى، و الفعالة في تطور و تقدم حضارة البشر.

تحصل نسبة تقدم الإنتاج، سواء أكان في العمارة أم في مختلف الفنون و المصنعات الأخرى، ضمن البردمية المعرفية الفعالة، و مقارنة بالقدرات المعرفية التي تحققها بردميات الحضارات الأخرى.

** «البردمية (Paradigm) هي ذلك الإطار الحضاري السيكولوجي الذي يحجز فكر الجماعة/ المجتمع، ضمن أيديولوجية معينة معتمدة من قبل مؤسسات و منظمات قيادة المجتمع، المتمثلة بالدينية و السياسية و التعليمية و الإعلامية، و غيرها من القوى، بما في ذلك الكثير من الكلجريات (Culture) الفعالة. فتصبح الأيديولوجية الفعالة في المجتمع، رؤية للوجود و صيغ الإنتاج و إدارته و علاقاته، شبكة معرفية و اجتماعية، متعذر تجاوزها سيكولوجياً و اجتماعياً، إلا بجهد ثوري و معنوي، يقدم عليه البعض من قادة المجتمع. لقد اصطلح على هذا الإطار السيكولوجي و المعرفي بالبردمية. و النقلة (Leap) هي تغير حضاري من بردمية لأخرى، لذا لها أهميتها التاريخية و الحضارية».*

لذا، نجد الإنتاج ضمن الحضارة العباسية مثلاً، متمثلاً بإنتاج الأقمشة

---

(١٤) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science; v. 2, no. 2, 2nd ed., enlarged (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970).



و المصنعات المعدنية و العمارة كان متقدماً نسبياً على ما حققته حضارات زمانها، و يضاهيها. فكان إنتاج هذه الحضارة في القرن التاسع و العاشر متقدماً، لأن البردمية المعرفية التي كان المجتمع يتعامل بموجبها متقدمة بالنسبة إلى الحضارات البيزنطية و الكارولونجية (Carolingian)[١٥]، التي كانت قائمة في أوروبا المسيحية آنذاك.

ففي القرون الأولى من العصور التي اصطلح عليها بالقرون الوسطى، حتى القرن الثالث عشر، كانت الحضارة العباسية، و ما تتضمن من معرفة في مجال الإنتاج، معرفة مدعمة بمعرفة متقدمة في مجالات الفلك و صناعة المعادن و الطب و الفيزياء و الرياضيات، بالمقارنة مع ما كانت عليه في أوروبا المسيحية اللاتينية.

٦ ـ الأيديولوجية و التعليم

بين أهم القوي الاجتماعية التي تصطدم مع تغير المعرفة الإيديولوجية القائمة، و بخاصة بصيغها الدينية. لأن المنظمات الدينية، بقدر ما تجمد التطور المعرفي، و تستمر في اعتماد المعرفة السابقة، تجد نفسها على طرفي نقيض مع تلك المعرفة المستحدثة. كما إن هناك تداخلاً بين الأيديولوجية القائمة و صيغ التعليم، و هي صيغ كانت قد ابتكرت أصلاً لتؤلف قاعدة معرفية لدعم الأيديولوجية، و ترويجها و الدفاع عنها. لذا فالتجديد في المعرفة يتعارض مع قاعدة المعرفة القائمة.

يحصل هذا العجز بقدر ما تفقد القيادة اللاهوتية قدراتها على استيعاب متطلبات المعرفة الجديدة، والتكيّف معها. لذا، تكتفي هذه القيادة بما لديها من معرفة، و لاسيما إذا شعرت بأن التغير في المعرفة سيهدد مقامها و قيادتها في المجتمع.

كما يتمثل هذا العجز بصيغة أخرى، و هي ظهور ردود فعل لاعقلانية، و أحياناً عنيفة، ضد التطور المعرفي، و ذلك لتغطية عجز قادة المجتمع عن استيعاب متطلبات التغيير في المعرفة. و يتمثل هذا بعجز الحضارة العباسية، فظهرت في ذلك المجتمع حركات تنكر التقدم المعرفي، و قد تمثلت هذه الحركات بموقف أبي حامد الغزالي من المعرفة، و الفلسفة بعامة، في القرن الحادي عشر. و إن اعتبرنا أن هذه الحركات الرافضة للتطور المعرفي بدأت و قد تمثلت بإدارة سلطة الخليفة المتوكل، في القرن التاسع، فقد بالغ بالرفض المعرفي أبن تيمية، في القرن الثالث عشر. فكان له تأثير فعال في رفض التطور المعرفي، و لم يزل تأثيره قائماً حتى الآن. إذ عجزت قدرات هذه الحضارة عن مواكبة النقلات المعرفية التي حققتها أوروبا اللاتينية منذ القرن الحادي عشر؛ لأن هذه النقلات تطلبت تغييراً جذرياً في تكوين رؤية

---

(١٥) الكارولونجية: السلالة الحاكمة في فرنسا في القرنين الثامن و التاسع.



الأيديولوجية الفعالة. و يتمثل هذا العجز في الرؤية برفض السلطة العثمانية قبول تقنية الطباعة لمدة ثلاثة قرون.

ثالثاً: تطور القدرات الإستطيقية في العالم الإسلامي

١ ـ مقدمة، اعتماد المقارنة الحضارية

حينما نسعى للتعامل مع مصنعات ابتكرتها الحضارة العربية ـ الإسلامية، كالتي نجدها في الفخار ذي البريق المعدني (Luster Tiles) في القرن الثامن، و الجصيات في سامراء القرن التاسع، و الزجاجيات منذ القرن الثالث عشر، أو الطوس البرونزية منذ القرن الرابع عشر، و الخشبيات المتضمنة أشكالاً هندسية و نباتية التي ظهرت في أبواب و محاريب كثير من الجوامع و القصور و المدارس و الخانات منذ القرن العاشر، و ليس أقل أهمية المقرنص الذي ظهر و امتد من الشرق الأوسط إلى قرطبة، التي نتأملها، و نستمتع بجمالها. و نحن بهذا الاستمتاع نمنح قيمة لصفات الإبتمال التي تحملها هذه المصنعات و نحسها في أشكالها، لأننا نكون قد أدركنا، بمعرفة و حس و حدس لصفة الإبتمال القائمة في هذه الأشكال.

إن المقارنة بين صفات الإبتمال المحملة على أشكال المصنعات، و الحس بها و منحها أهمية، و الاستمتاع بجماليتها ضمن الطراز نفسه، سواء في شكل مصنعات تؤدي الوظيفة نفسها، أو مصنعات ترضي حاجات أخرى، تؤلف مقارنة مهمة. تؤهلنا هذه المقارنات إلى التعرف على القدرات الحسية و المعرفية التي حققتها الحضارة المعينة مقارنة بأخرى، و توسع قدراتنا للتعرف إلى كل منها، و تهيئ لنا مرجعية موسعة نستخدمها في تقييم صفات الإبتمال القائمة في مصنعات عمارة الحضارة المعينة. هذا و بخاصة بقدر ما نوسع هذه المقارنات و نقرنها بصفات إبتمالية لأشكال الظواهر الطبيعية المتمثلة بأشكال الزهور و أبدان الحيوانات و الغيوم و الأنهر، و غيرها من الظواهر، و التي بحكم كونها ظواهر طبيعية فكل من حالاتها تؤلف حالة لصفة مبتملة، كما أشرنا سابقاً.

إن دراسة طراز الحضارة العربية ـ الإسلامية مفيد، و أهميته في أنه يبين لنا القدرات الابتكارية و الحسية و المعرفية التي ظهرت و تطورت ضمن مراحل تطور الحضارة نفسها. و مع نظرة عامة لما ابتكر هذا الطراز من صفات إبتمالية، نجد أنه ابتكر و طور و نضج في القرن التاسع، و امتد إنتاجه حتى نهاية القرن التاسع عشر. أي، عشرة قرون من غير أن يحقق نقلة، أو نقلات متعددة في صفات الإبتمال، أي في سمات أشكال المصنعات، أو في التقنيات المسخرة في الإنتاج. لقد حصل تجميد



عام لتطور الطراز، بالرغم من أنه ابتكر طرزاً محلية متعددة عمّت و تنوعت بدورها بطرز ثانوية، و امتدت ضمن كامل حدود الإمبراطورية الإسلامية، و خارجها، من الصين إلى إسبانيا.

لهذا السبب، فإن حصر المقارنة ضمن الطراز نفسه، بالرغم من أهميته، لا يدلنا على موقع هذا الطراز، و أهمية ما حقق من صفات إبتمالية، بالنسبة إلى تطور عمارة حضارة الإنسان. لذا تبقى مقارنة مثل هذه، بهذا المفهوم، مقارنة مقصورة و ناقصة. هنا مصدر أهمية مقارنة طراز حضارة معينة بطراز الحضارات الأخرى، و بخاصة مقارنة النقلات المعرفية و الطرزية التي حققتها هذه الحضارات في الحقبة الزمنية ذاتها.

مقارنة طراز الحضارة العربية ـ الإسلامية بحضارة أخرى، كالصينية، مثلاً، للفترة التاريخية نفسها، سيؤلف مقارنة مفيدة جداً، و لكنها تتطلب الخوض في بحث معالم متعددة، و مراحل تاريخية غير متزامنة، و هذا يزيد البحث تعقيداً. و ذلك لأن التكوين الأيديولوجي لهاتين الحضارتين، و تطور أحداثها الاجتماعية و السياسية متباينة تماماً. بالرغم من أن كليهما انبنى على بنيوية الإنتاج الزراعي. لذا ابتكرت كل من هاتين الأيديولوجيتين كلجريات و طقوساً و صيغاً للمعيش، متباينة عن الأخرى، في كثير من علاقاتها الإنسانية و الإنتاجية. لذا سيكون من المفيد أن نحدد المقارنة مع حضارة مشابهة في تكوينها، و في تماس معها، أي الحضارة المسيحية.

لقد ظهرت هاتان الحضارتان: المسيحية و العربية/الإسلامية، و انبنتا على أيديولوجية مشابهة، أو رؤية للوجود متطابقة من حيث مصدر المعرفة ـ القدرة الإلهية. هذا ما سيسهل علينا البحث. إن وظيفة الأيديولوجية هي تهيئة رؤية عامة شاملة، سهلة التفهم و التداول و الترويج بين عامة الناس، تتمثل بالأديان، و الرؤية السياسية الشمولية. بما أن القاعدة الأساسية لأيديولوجية هاتين الحضارتين متشابهة، هذا ما يسهل علينا المقارنة في مجال العمارة، و الإنتاج عامة. و يساعدنا في التركيز على المقومات الطرزية و ظروف ابتكارها.

ما أن تبتكر أيديولوجية معينة، و تصبح مستقرة، حتى تبتكر عندئذ كلجريات متعددة تقوم بوظيفة دعم رؤية الوجود التي تروّج لها و تعتمدها. فتقوم هذه الكلجريات بوظيفة إدارة سلوكيات أفراد المجتمع و العلاقات فيما بينهم. و تنتظم هذه الكلجريات بمؤسسات و منظمات في مختلف مجالات العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك: التعليم، علاقة السلطة بالرعية، علاقة الذكور بالإناث، صيغ التكاثر، تربية الأطفال، تنظيمات العمل الحرفي، صيغ الاستمتاع بالوجود، صيغ التجارة، البحث المعرفي، تراتيبية التفاضل الاجتماعي، مؤسسات العدل، الموقف من



الأيديولوجيات الأخرى، المنافسة و المشابهة، تناول الأطعمة و الموقف من صيغ تناولها، و غيرها من الكلجريات التي تنظم سلوكيات أفراد المجتمع. كما أشرنا إلى أن هذه الكلجريات تبتكر الطقوس التي تدعم ممارسة هذه السلوكيات، و تجعل أفراد المجتمع مندمجين بها عن طريق إسهام أفراده، و المتمثلة بطقوس الصلاة، و المهرجانات، و الأعياد و غيرها.

لذا سنشير إلى عمارتين، و نقارن بين الحضارتين اللتين ابتكرتاهما، و هما: عمارة الحضارة العربية ـ الإسلامية و عمارة الحضارة المسيحية ـ اللاتينية في أوروبا. ذلك بقدر ما يتعلق تطور الموقف من العمارة بعامة و الحاجة الإستطيقية بخاصة، ضمن تطور الحس بقيمة الجمال في كلا الحضارتين.

قبل أن ننتقل إلى وصف مقارن لهاتين الحضارتين و ما تتضمنان من أيديولوجيات مشابهة و تأثيرها على العمارة، سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى أننا لا نشير إلى الحضارة اليهودية. هذا بالرغم من أن مصدر الكثير من الأساطير التي جاءت في القرآن هي في التوراة لا الإنجيل. و بالرغم من أن مصدر بعض الكلجريات اليهودية قد اعتمد من قبل الأيديولوجية الإسلامية، كالختان و بعض مظاهر الموقف من الطعام. (إن سبب إهمالنا لهذه الحضارة الأخيرة، هو أنها انبنت على أيديولوجية حصرية Exclusivity/ حقوق مقصورة. لذا لم تتمكن من تأسيس دولة موسعة أو إمبراطورية، لتؤلف قاعدة لتطور معماري متميز يمتد في الزمن، بالمقارنة مع الحضارتين المسيحية و الإسلامية). حيث تمكنتا من بناء حضاري في عصور متزامنة، لمدة تقارب عشرة قرون: من القرن التاسع حتى القرن التاسع عشر.

قبل أن نقدم على هذه المقارنة، سيكون من المناسب، أن نبين أننا لا نتكلم أو نقارن عمارة إسلامية بعمارة مسيحية. مثل هذه العمارة لا وجود لها. إنما نتكلم عن حضارتين تمتلكان قاعدة أيديولوجية متشابهة. فالدين هو رؤية للوجود، و هذه الرؤية تبتكر كلجريات، تقوم بدورها بابتكار الفنون و الطرز. لذا من الممكن أن تبتكر كل من هذه الأديان كلجريات متعددة، و كل منها تبتكر طرزاً متعددة، بينما العقيدة الدينية، تستمر هي ذاتها، إلى أن تحصل نقلة أيديولوجية فيستبدل الدين بدين آخر.

٢ ـ الأساس الأيديولوجي للحضارتين: المسيحية و الإسلامية

أ ـ أيديولوجيات التوحيد

الأساس الأيديولوجي لكلتا الحضارتين، المسيحية و الإسلامية هو دين التوحيد، المصطلح عليه أحياناً بالإبراهيمي. يرجع تاريخ تطور رؤية التوحيد، أي توحيد العبادة



بإله واحد، إلى مفاهيم تبلورت في حضارات متعددة. و قد ظهرت هذه الرؤية، و تبلورت مع ظهور السلطة المركزية في إدارة المجتمع، و مع ظهور الإنتاج الزراعي. و قد تداخل تطور هاتين السلطتين، مركزية إدارة المجتمع، و مركزية العبادة، و ذلك بهدف دعم كل من هاتين المركزيتين إحداهما للأخرى. فظهر أولاً إله المدينة، ثم إله السلطة المركزية، و أخيراً إله الإمبراطورية مع ظهور الإمبراطوريات الكبرى، و قد تمثل هذا بالإله مردوخ و آشور في حضارة وادي الرافدين، و زيوس كبير الآلهة الإغريق. و لكن ظهور آلهة المدينة أو الدولة هذه لا يتعارض من الآلهة المتعددة القائمة في المدينة نفسها. و كان الفرد حراً في اختيار عبادة أحد الآلهة القائمة في المدينة، شرط أن تخضع هذه العبادة للإله المركزي المعتمد من قبل السلطة.

ربما كانت أول محاولة من قبل السلطة إعلان الإله الموحد، في عصر الفرعون اخناتون (Ikhnaton) في القرن الرابع عشر ق.ع.[١٦]، بعبادة الإله أتون. و قد ألغيت هذه المحاولة بعد وفاته، مع مقاومة شديدة من قبل منظمات المعابد المصرية بعامة. و لكن هذه العلاقة بين المركزيتين السلطة و إله الدولة، ظهرت بصيغ أخرى، لاهوتية و فلسفية في عصور لاحقة، و تثبتت بظهور الرؤية الإلهية الوحدانية.

ظهرت رؤية توحيد الآلهة، أو الأصح أن نقول الاعتراض على تعددها كموقف منطقي، في الفلسفة الإغريقية في مفهوم سقراط إلى الآلهة، و نظرية المثال عند أفلاطون، كان هذا في القرن الخامس ق.ع.

أما في مجال التنظيم اللاهوتي، فظهرت الزرادشتية بمفهوم توحيد العبادة بقوتين، إله الخير اهورا مازدا، و إله الشر اهريمان، أي ثنائية القوى، و كلاهما يؤلفان وحدانية القوى. لا يوجد زمن تاريخي واضح لظهور هذه الرؤية، و لكن المؤكد أنها ظهرت قبل المسيحية و اليهودية بعدة قرون. تختلف الزرادشتية عن رؤية اخناتون، في أنها رؤية تتضمن رؤية للوجود و ما بعد الوجود، أي رؤية للعالم الآخر، و كيفية محاسبة الفرد بعد الوفاة، و امتحانه عن طريق مروره بجسر مستقيم حيث يعبر عليه الأفراد الخيّرون، و يسقط الشرير في هوّة تعذيب أبدي. المهم في هذه الرؤية، توحيد جميع قوى الظواهر بثنائية مركزية، و لذا اتصفت بكونها نظاماً وحدانياً، اعتمد و امتد في الزمن. و لكل من هذين الإلهين في هذه الثنائية المتصارعة، هناك بانثيون (Pantheon)[١٧] كامل، متكون من ملائكة و أرواح.

---

(١٦) ق.ع. = قبل عهدنا، أي عهد التقويم المعتمد.

(١٧) مجلس الآلهة فوق الجبال عند الإغريق و في السماء في أديان وادي الرافدين، السومرية و البابلية، كما في مختلف الأديان الوحدانية.



بعد الزرادشتية جاءت الديانة اليهودية و ظهرت في فلسطين، قبل حوالى قرنين من المسيحية، و قد تضمنت عبادة يهوا، و هو إله وحدوي. ثم ظهرت الديانة المسيحية في فلسطين التي تتضمن كذلك إلهاً وحدوياً. و مع المسيح، هناك بانثيون كامل من الملائكة. و قد تطور و توسع هذا البانثيون مع توسع المسيحية و اعتناقها من قبل شعوب متعددة، أدخلت آلهتها المحلية ضمن الرؤية المسيحية بصيغ قديسين.

بعد المسيحية ظهرت المانوية في بابل في القرن الثالث، و التي انبنت رؤيتها على البوذية و الزرادشتية و المسيحية، في رؤية عالم ينبني على خصام بين الخير و الشر، كذلك رؤية ثنائية القوى[١٨]. بعد المانوية بثلاثة قرون ظهر الإسلام، مع مركزية واضحة للوحدانية، و كغيره تضمن بانثيوناً متكوناً من الشيطان و جبرائيل و عدد كبير من الملائكة، وبالتالي الحوريات.

إن رؤية الوجود المتضمنة في الأيديولوجية المسيحية و الإسلام تقع ضمن تطور أيديولوجي دام عدة قرون من الزمن. و جاءت محصلة لظروف العلاقة بين مركزية الدولة و منظمة اللاهوت، و الإشكالات الاجتماعية التي ظهرت مع توسع و تركيب دولة الإنتاج الزراعي: و لذا تضمنت كل من هذه الرؤية وعداً بخلاصية (Salvation) للفرد و للجماعة؛ و الخلاصية هي الوعد بعالم آخر مستقبلي مريح و سرمدي. و من الملاحظ أن توحيد الآلهة في الزرادشتية و المانوية، أو الإله الواحد في اليهودية و المسيحية و الإسلام، و بالرغم من الإعلان الواضح جداً في الإسلام، «لا إله إلا الله»، فإنها كلها في واقعها ليست توحيداً محضاً (Monotheism)، و إنما رؤية بما اصطلح عليها بالوحدانية (Henothesim)، لأنها تضمن الثنائية، متمثلة بوجود الشيطان كقوة ثنائية مع الله، كما تتضمن بانثيوناً متوسعاً معتمداً ضمن الأيديولوجية، متمثلة بالملائكة و غيرهم.

بعد هذا العرض المختزل لتطور رؤية الوحدانية، يمكن لنا الآن أن نسأل: ما هي أهم مبادئ هذه الرؤية و تأثيرها على تطور الإنتاج؟ ربما أهم هذه المؤثرات ثلاثة:

(١) أن حصر السلطة بإدارة مركزية، لا يؤدي تلقائياً إلى حصر المعرفة بهذه السلطة. فقد جاءت رؤية الوحدانية لتقوم بهذه الوظيفة، أي أبعدت مصدر السلطة عن الإنسان الفعال، سواء في مركز السلطة أم خارجها، و بهذا حجبت عن أفراد

---

(١٨) و حيث سيتغلب نور السماوي و الخير، و الذي ينزل إلى القمر و الشمس. و قد اعتبر أصل الإنسان من الشيطان، و قوى الظلمات، و سيحصل الخلاص من النور الذي يكمن في الإنسان، و سيصعد بواسطته إلى الله، و تحبس الظلمات في جهنم. سيحصل هذا عن طريق التزهد في المعيش.



المجتمع حق ابتكار المعرفة بهدف إدارة المجتمع. إن أهمية هذه الرؤية الوحدانية، في أنها أمنّت للمجتمع أنظمة مستقرة، لمجتمع زراعي، أصبح شديد التعقيد، مع سلطات قيادية مركزية متغيرة، مقارنة مع مجتمع الصيد.

إن قاعدة إنكار حق المجتمع عن التفكر و المساءلة، كانت بتهيئة نصوص تعبر عن إرادة وحدانية، و بهذا تصبح المعرفة المتضمنة فيها أساس المعرفة، و تتفرد بخاصة إذا تم دعم هذه النصوص برؤية لاهوتية تفترض أن هذه النصوص تتضمن كامل المعرفة. هكذا استقرت معرفة إدارة المجتمع، فتبعاً لها استقر تكوين المجتمع، أو تخفف الارتباك الحاصل بسبب التطور السريع الذي أخذ يحصل مع الإمبراطوريات الزراعية، و بخاصة في مجال إدارة الأحوال الشخصية و الرؤية العامة للوجود. و لكن هذه الرؤية جعلت أي تطور معرفي مستقبلي يتعارض مع هذه النصوص وغير مقبول و منبوذاً، و معرّضاً للعقاب.

(٢) لا يوجد هنالك تناقض بين النصوص المعتمدة لإدارة المجتمع، و التي تعبّر عن الوحدانية، و المعرفة التي تتضمنها، و المعرفة الحرفية التي كانت قائمة و فعالة في المجتمع الزراعي. إن المعرفة التي يسخرها الحرفي البسيط في الإنتاج تنبني في آنيات مخاضات المنطق المستخدم في سيرورات الدورة الإنتاجية. من غير هذا المنطق سيعجز التصنيع عن تحقيق صفة الإبتمال.

إن رؤية المجتمع التقليدي بعامة للإنتاج، و ما تستنفده من طاقة، و كذلك واقع المعرفة عامة، تستند إلى معرفة أنلوغية (Analogue)؛ أي المعرفة عن طريق المتشابهات. لذا، لا تعارض بين المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية، و المعرفة القائمة في النصوص اللاهوتية المعتمدة. لأن هذه الأخيرة، هي ذاتها معرفة أنلوغية.

إن أساس القدرة الإلهية في الرؤية الوحدانية، هي قدرة الإرادة التي تتحكم في جميع حركات الظواهر، بل مصدر وجودها و علاقاتها و حركاتها، و تأثيرها في معيش البشر. و لكن مع التطور المعرفي العلمي، و مع ظهور قدرات المعرفة المنطقية في مجال رؤية الوجود بعامة، بدأت تظهر رؤية إلى قوانين طبيعية. ظهر البعض من هذه القوانين، أو مبادئها الأولية في العلوم الإغريقية، متمثلة بمبدأ الثقل النوعي الذي اكتشفه الفيزيائي الإغريقي أرخميدس (٢٨٧ ـ ٢١٢ ق.ع.).

نظّر أرسطو بأن هناك نوعين من الحركة: الحركة الطبيعية (Natural Motion)، و الحركة شديدة الانفعال (Violent Motion). اعتبر مصدر الحركة الطبيعية كامناً في «طبيعة» الأجسام نفسها. و كل شيء في الكون له مكانه المناسب في خصائص المادة/



«الطبيعة»[19]، و كل شيء ليس في محله سيسعى ليرجع إلى محله، فتؤلف هذه الرؤية بداية لقانون العطالة (Inertia) الذي جاء به نيوتن. و قد حدد أرسطو نوع الحركات و سرعتها، باعتبارها «طبيعية». المهم في هذه الرؤية، أنَّ هناك قوانين، متأصلة في الأشياء، في حركتها و علاقاتها. أي وضع أرسطو المبادئ الأولية لمفهوم القوانين الطبيعية.

غير أن هذه المعرفة لم تتقدم، بل أهملت مع هيمنة الأيدولوجيا المسيحية و الإسلامية على إدارة منطقة الشرق الأوسط و أوروبا. و اعتباراً من القرن الحادي عشر، و مع تطور الإنتاج في أوروبا اللاتينية[20]، و بخاصة مع ظهور التصنيع الميكانيكي، المتمثل بالساعة الميكانيكية، في القرن الثاني عشر، و انتشارها في مختلف المدن الأوروبية في القرن الثالث عشر، بدأت تظهر حاجة ملحة إلى اكتشاف القوانين الطبيعية، و التي تنبني عليها تقنيات الإنتاج الميكانيكي.

* *(يعني «القانون الطبيعي» أن حركة الأشياء، و علاقاتها تخضع إلى قوانين متأصلة في الطبيعة، و لذا لا قدرة عليها خارجها، إلهية أو غيرها. من هنا، أصبح اكتشاف أي من القوانين الطبيعية، يلغي الإلهية من التحكم في حركة الظاهرة المعنية ـ هذا ما يتعارض جذرياً مع الرؤية الوحدانية، و القدرات الإلهية بعامة)*[21].

(٣) تفترض الوحدانية أن مصدر الحركة هو قدرة إلهية، تتحكم في الأشياء كما تشاء. هذه الرؤية لا تتعارض مع القوانين الطبيعية فحسب، و إنما الإيمان بهذه القدرة يعطل البحث عن مصدر الطاقة في حركة الأشياء، و مسبباتها الحقيقية. و لكن مع التطور في الإنتاج الميكانيكي، الذي أخذ يظهر و يتطور في أوروبا، ظهر تعارض متأصل بين هاتين الرؤيتين: الأوحدية و في المقابل القوانين الطبيعية؛ ما سبب تعرض المكتشفين لهذه القوانين إلى إرهاب المجتمع، و قادته في السلطة و المنظمات اللاهوتية. سنشير في فقرة لاحقة إلى كيفية مواجهة الفكر الأوروبي هذه الإشكالية في المعرفة، و تعارضها مع الإيمان.

لم تؤلف هذه القضية إشكالية في عالم الحضارة العربية ـ الإسلامية لسببين: **أولاً**، لم تظهر الصناعة الميكانيكية فيها، و لذا لم يكن ثمة حاجة إلى التنظير في العلوم

---

(١٩) تعني الطبيعة عند أرسطو خصائص مادة الأشياء.

(٢٠) يقصد بأوروبا اللاتينية المسيحية القائمة في أوروبا التي تتكلم اللاتينية، و ليس مسيحية الشرق الأوسط.

(٢١) أول من أشار إلى قوانين الطبيعة هو أرسطو و الرواقيون بعامة في المجتمع الإغريقي. و أول من اكتشف ظاهرة طبيعية و عرفها هو أرخيدس (٢٨٧ ـ ٢١٢ ق.ع.).



الطبيعية، و تظهر ضرورة اكتشاف قوانينها. و لم يزل الأمر كذلك، لأن الأدوات الميكانيكية و معرفة التعامل معها، مستوردة من خارج المجتمع. **ثانياً**، لم تمنح الحضارة العربية ـ الإسلامية ظاهرة الطاقة اهتماماً. لأن مصدرها قوة إلهية، تمنح للبشر، من دون تساؤل. كما إن الاعتراف بوجود الجهد في الإنتاج، و الذي ينبني كطاقة في بنى المصنع، و يتأصل فيه، سيتعارض جذرياً مع كلجرية الغزو، هذه كلجرية استورثتها الحضارة الإسلامية من المجتمع العربي البدوي، و بخاصة منطقة الشرق الأوسط.

* *(ملاحظة: إن قاعدة كلجرية الغزو هي المفاجأة و الخدعة و الاستيلاء على ما عند الآخر من أشياء، أي سلب الآخر ما تتضمن هذه الأشياء و تحمل من طاقة مستنفدة فيها. بينما تنبني كلجرية الحرفة و التجارة على الثقة المتبادلة، و تقييم و تقدير الطاقة المستنفدة في الشيء المعروض للتبادل).*

ب ـ التشابه بين الأيديولوجيتين المسيحية و الإسلامية

ما يهمنا هنا فقط هو التشابه بين المسيحية و الإسلام، لأنهما يؤلفان حضارتين تزامنتا في زمن التكوين الحضاري لمدة عشرة قرون، كما أشرنا سابقاً. و لأنهما متجاورتان، و تشتركان في مفاهيم كلجرية متعددة ضمن الرؤية الأيديولوجية العامة. إن أهم ما يهمنا في التشابه بين الحضارتين، هو الكلجريات التالية:

(١) بقدر ما اعتمد كلاهما رؤية الوحدانية، فقد انحصر مصدر المعرفة في النصوص اللاهوتية، بالنسبة للمسيحية في الإنجيل، و تبعاً لذلك التوراة، و القرآن بالنسبة إلى الإسلام، و تبعاً لذلك الحديث. لذا أصبح ظهور المعرفة و توسعها، أو قوى تكوينها، في هذه الرؤية، خارج الدورة الإنتاجية، و قدرات الابتكار و الذاكرة التي يستورثها الإنسان بيولوجياً، و بتفاعله حضارياً و كلجرياً.

(٢) تخلو كل منهما من كلجرية تدعم الممارسة الحرفية، الإنتاج، لذا لا تمنحه مقاماً اجتماعياً مرموقاً. فقاعدة الوجود، أي تهيئة قوت المعيش، و صونه، و سند الرزق، و مصدره و قاعدته هو إرادة الإله. لذا لم يظهر مع ظهور هاتين الأيديولوجيتين مقام متميز إلى الحرفة، و الحرفيين؛ بمعنى أنه لا يوجد كلجرية تمنح قيمة للطاقة المستنفدة في الإنتاج، و احترامها.

ج ـ التباين بين الأيديولوجيتين

خلافاً لقاعدة هذا التشابه بين الأيديولوجيتين، هناك تباين جذري بينهما، و ما يهمنا من الكلجريات التي ظهرت معها، الآتي هو:

(١) يتضمن الإسلام نصوصاً لنظام متوسع لإدارة الأحوال الشخصية، بينما



تفتقر المسيحية لها. لذا، تمتع اللاهوت المسيحي بحرية ابتكار أنظمة متعددة للأحوال الشخصية. فتبتكر هذه، و تظهر و تزول حسب متطلبات رؤية اللاهوت بأهميتها و صلاحيتها.

(٢) تتضمن الأيديولوجية المسيحية رؤية للعبادة عن طريق التزهد، استمراراً لتنظيمات معابد الأديان السابقة، و كلجريات متعددة إغريقية و رومانية كانت سائدة في المنطقة، و ردود فعل ضد معيش بذخ المجتمع الروماني[٢٢]، فظهرت الأديرة المسيحية.

(٣) إن قاعدة ظرف تكوين الإيديولوجية المسيحية هي التبشير المنبني على الحوار و الإقناع. بينما قاعدة ظرف تكوين الأيديولوجية الإسلامية، هي عسكرية، قبلية، أي الغزو و الفتوحات.

٣ ـ الحضارتان: المسيحية و الإسلامية

حتى الآن نتكلم في هذه الدراسة عن المسيحية و الإسلام بصيغتهما المطلقة، و كنا قد حددنا الفترة الزمنية التي اعتبرناها أساساً للمقارنة، و أساساً لدراسة العمارة العربية ـ الإسلامية.

غير أن ما نسعى إليه هو تحديد المقارنة لنتمكن من التوصل إلى صورة أقرب إلى واقع تطور القدرات الإستطيقية في العمارة العربية ـ الإسلامية، و ما حققته الطرز المبتكرة في مختلف تفرعاتها الطرزية. لذا فإن الحضارة العربية ـ الإسلامية التي نتكلم عنها محددة بالشرق الأوسط، كما إن المسيحية التي نتكلم عنها محدده باللاتينية حصراً.

١ ـ إن المسيحية التي ظهرت في فلسطين، انتقلت إلى أوروبا، و تربعت على قاعدة الحضارة الرومانية. فابتكرت هناك الحضارة المسيحية اللاتينية. و لذا، فنحن نتكلم عن المسيحية اللاتينية، و ليس المسيحية بصيغتها المطلقة. هذا لا يعني أن المسيحية التي استمر وجودها في الشرق الأوسط، لم تتأثر بالتطورات التي كانت تحصل في أوروبا اللاتينية، و بخاصة تلك التي في لبنان.

و بانتقال المسيحية إلى أوروبا، تربعت على قاعدة أيديولوجية رومانية تتضمن مفهوماً للحرفة و تنظيمها بموجب منظمات معترف بها من قبل الدولة و إدارات المجتمع، كما من قبل المجتمع نفسه ـ مفهوم تنظيمات النقابات و اللوجات Lodges

(٢٢) وصف هذا البذخ الكاتب الروماني بيترونيوس (Petronius) في كتابه *Satyricon*.



و الكلدات Guilds التي ظهرت على هذه القاعدة ـ أنها القاعدة الأساسية في تكوين المجتمع المدني، الذي كان قائماً بصيغه الأولية في المجتمع الإغريقي/ الروماني. إضافة إلى ذلك، بانتقال المسيحية إلى أوروبا، تأسست على قاعدة فلسفية إغريقية و رومانية، تتضمن المنطق و المساءلة الجدلية، في رؤية الوجود عامة، فتأثرت بها.

٢ ـ الحضارة الإسلامية التي نتكلم عنها هي حصراً تلك التي ظهرت في البقعة الممتدة من إيران إلى مصر، مروراً بسوريا و العراق. و مع انتقال الإدارة الإسلامية إلى هذه البلدان و المجتمعات، جلست أساساً على قاعدة الإدارة الساسانية التي تتضمن تراتبية شديدة الصرامة، و التي انبنت على هيكلها الدولة الخلافية، من حيث مركزية السلطة.

كما إن الحضارة الساسانية التي اعتمدت أساساً الإيديولوجية الزرادشتية التوحيدية، لا تتضمن كلجريات فلسفية، أو كلجرية البحث في الظواهر، أو كلجرية منح مقام مفضل للحرفة. فهي حضارة، كغيرها من الحضارات الانلوغية، لا تتضمن أيديولوجيتها المنطق و المساءلة.

فالإدارة الإسلامية التي أخذت محل الإدارة الساسانية، و بخاصة في العراق، و انبنت على قاعدتها، في تكوين دولة الخلافة العباسية، جاءت أصلاً من كلجرية البداوة و الغزو. فجاءت لتكون دولة متوسعة، من غير أن تمتلك مقومات احترام الحرفة أو المنطق، و هكذا استمرت هذه الحضارة. و حينما ظهر المنطق لدى الفلسفة في الحضارة العربية ـ الإسلامية، و تمثل بالكندي و ابن سينا، كان هذا التطور المعرفي بين الصفوة، خارج اللاهوت المعتمد الرسمي، و لم يتأثر بها، إن لم يكن معادياً لها. كما أن تكوين هذا المنطق لم يكن في تماسٍّ مع الإنتاج. و لم تكن الرؤية الفلسفية، و العلوم التي رافقتها، في تماسّ مؤثر في الإنتاج الحرفي. فالحرفة كانت تبتكر تقنياتها و المعرفة التي تسخرها بمعزل عن منطق وفلسفة و علوم الصفوة.

و حينما ظهرت حركة المعتزلة في القرن الثامن، و معها ظهرت بوادر المساءلة ضمن رؤية اللاهوت، تم القضاء عليها في مهدها. فكانت مساءلة خارج البحث في الظواهر الطبيعية. و حينما ظهرت العلوم الطبيعية متمثلة بأبي بكر الرازي، و ابن الهيثم، كانت خارج المنظمات اللاهوتية، و في خصام معها[٢٣].

---

(٢٣) لم أشر إلى الحضارة الإسلامية التي تحققت في الأندلس لأنها لم تتأسس على قاعدة ساسانية، بل تربعت على قاعدة رومانية، و إنتاج حرفي متقدم، فتأسست عليها هذه الحضارة، ما جعل البحث الفلسفي و البحث في الظواهر أقرب إلى واقعية الوجود.



٣ ـ ظهرت الحضارة الإسلامية و تمكنت من تكوين صياغة طراز معماري و تميزت به، منذ القرن التاسع و استكمل آنذاك مقوماته الأساس و نضجت، و ذلك في سوريا و مصر و إيران و العراق، و استمرت معالمه في الحضارة العثمانية. استمر هذا الطراز حتى القرن التاسع عشر. فظهرت في خلال هذه الفترة الزمنية طرز ثانوية متعددة، و نضجت في بعض المناطق أكثر و أميز من غيرها. و لكن حافظ الطراز على مقوماته التكوينية الشكلية خلال هذه الفترة، و لم يتجاوزها.

٤ ـ مقارنة بين منظمات اللاهوت المسيحي مقابل اللاهوت الإسلامي

أ ـ ظهور الأديرة

أدى انتقال المسيحية إلى أوروبا إلى ظهور الأديرة، و التي أدت بدورها إلى تغير جذري في تكوين منظمات اللاهوت المسيحي. إن وظيفة الراهب الأساسية في الأديرة هي العبادة. و لكن على الراهب في الأديرة، العمل ضمن تنظيم الدير، أي العمل في الحقول و إنتاج المصنعات و العمارة، ما جعل الراهب في تماس مباشر مع الإنتاج، أي في علاقة وجودية، تأملية معرفية تتطلب التعرف إلى خصائص المادة، و إلا يعجز الإنتاج عن تحقيق صفة الإبتمال، و جدواه.

لذا، حينما انتقلت العلوم و الآداب و الفلسفة الإغريقية والرومانية إلى الأديرة، في القرن الحادي عشر، عن طريق العرب، و من ثم تأثرها بكتابات ابن رشد بخاصة، و غيره من فلاسفة العرب، و اطلاعها على العلوم العربية بعامة، و بخاصة منها الدراسات في فيزياء الضياء التي حققها ابن الهيثم، كانت المعرفة و الموقف من المعرفة في هذه الأديرة متهيئة لهذه النقلة المعرفية.

مهّد تماس الرهبان مع التصنيع، لاستيعاب متطلبات المعرفة العلمية و الأدب الكلاسيكي، كما مهّد للتعامل مع المعرفة المستوردة من العالم الإسلامي. و لكن هناك عاملان آخران، ربما لا تقل أهميتهما عن الأولى، في تهيئة قدرات الاستيعاب، واستحداث النقلة المعرفية التي سنشير إليها فيما بعد. أو ربما الأصح أن نقول إن عامل تماس الرهبان مع الإنتاج لم يكن بحد ذاته كافياً لهذه التهيئة.

(١) ظهرت الأيديولوجية المسيحية في القرن الأول، فكان ظهور و تكوين النظام اللاهوتي الذي لم يحصل برؤية فرد معين، كما هو في الإسلام، بل كان محصلة لرؤية كتاب و مفكرين متعددين، دام أكثر من أربعة قرون. ما أن ظهر الإنجيل، حتى تقدم مفكرون كثيرون، و أهمهم القديس أوغسطين (ق ٤ ـ٥) الذي حاول التوفيق بين الرؤية الإنجيلية و الفكر الأفلاطوني. إضافة إلى أن قاعدة ظهور



الأيديولوجية المسيحية كانت هي الدعوة عن طريق التبشير، لا الحرب و الغزو و الاحتلال، و إجبار الناس على قبول الدين الجديد. هذا ما جعل هذه العقيدة، منذ بدئها، تواجه ضروريات الإقناع و الحوار.

بين الذين استقطبتهم الدعوة المسيحية، و ارتقوا إلى مراكز قيادية، كان المطارنة. فقد كانوا متعلمين، مطلعين على الفلسفة الإغريقية و مبادئ المنطق[٢٤]، و لذا أقدموا على المساءلة. أي، منذ البدء، في القرن الثالث و الرابع، بدأ المتعلمون و المثقفون، الذين اعتنقوا الدين المسيحي، في منطقة الشرق الأوسط، و قبل أن تنتشر الدعوة المسيحية و تمتد إلى أوروبا، يسائلون الرؤية التوحيدية بصيغتها الثالوثية المسيحية. سعى هؤلاء المؤمنون إلى المساءلة لأنهم كانوا مطلعين على الفلسفة و المعرفة الإغريقية و الرومانية، و بخاصة المنطق الموجود في أدب أفلاطون. يسألون كيف الله الخالق هو في الوقت عينه، إنسان نزل إلى الأرض، و قد اضطهد من قبل البشر. أي لم تقبل الدعوة من قبل هؤلاء، بسبب فراغ معرفي، أو جهل في المنطق الكلاسيكي، و إنما الإيمان، و معه المساءلة.

(٢) سخرت الإدارة المسيحية الفنون، الرسم الجداري و الموزايك كأداة تعليمية تبشيرية، و مع تأسيس الدولة المسيحية في أوروبا البيزنطية، سخرت المنحوتات إضافة إلى الرسوم و الإيقونات و رسوم المخطوطات. و اشترك الرهبان و القساوسة في تصنيع هذه الفنون، و التعرف عليها، فكانوا في تماس و في تصنيعها مع هذه الفنون. هذا ما أهّل قدراتهم الحسية للتعرف على الفنون الكلاسيكية، و الحس بما تتضمن من صفات إبتمالية.

كمثال لهذا الموقف من ممارسة الفن من قبل رجال اللاهوت، أشير إلى الراهب سوكر (Sugar) (١١٥١ ـ ١٠٨١) رئيس دير القديس دنيس (St. Denis) بالقرب من باريس. كان سوكر مسؤولاً عن مشروع الفن و العمارة لوسط العاصمة الفرنسية. و كان النقيض، من رجال اللاهوت المتزهدين، من أمثال القديس برنار دي كليفرد (١٠٩٠ ـ ١١٥٣) الذي دخل معه في سجال حول دور الفن في خدمة الله. فرأي برنارد أن الفنون تلهي المتعبد عن عبادة الله، بينما يقول سوكر : يتعين أن يكون بيت الله حاوياً لكل شيء جميل. ساهم سوكر في بناء كنيسة القديس دنيس، و غالباً ما كان المصمم لها. و قد أدخل القوس المستدق الغوطي، فأحدث نقلة في هذا الطراز. كان يذهب في مراحل البناء مع العمال إلى الغابة لاختيار الشجرة و الخشب المناسب

---

(٢٤) جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ط ٣ (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٩٨).



و الذي يليق بالكنيسة الجديدة. أضاف سوكر إلى العبادة ليس فقط مفهوم جمالية الفن، و إنما مفهوم الاستمتاع المرح بمباهج الحياة، فيقول: «و هكذا، ففي بهجتي في جمالية بيت الله ـ جمالية ألوان الأحجار الثمينة المتعددة، تبعدني عن الهموم الخارجية. إنها تستحق التأمل، حيث تحفزني على النظر، و نقل ما هو مادي ليصبح غير مادي، . . . بنعمة الله أتمكن من الانتقال من هذا العالم المدنس إلى عالم أعلى بصيغة تناظرية»(٢٥).

ب ـ رجال اللاهوت و الإنتاج

حينما انتقلت الخلافة الإسلامية من الجزيرة، و أسست الدولة الخلافية، بمفهومها الإداري المتوسع، في سوريا و من ثم العراق، انتقل معها تنظيم إدارة اللاهوت و الذي كان أساساً تنظيماً عسكرياً، و جزءاً من السلطة المركزية(٢٦). بمعنى أن رجل الدين، الفقيه، أشبه بمقام رجال السلطة و قيادته العسكرية، لا يمارس العمل، و لا له تماس معه. فكلاهما يستنكفان من العمل. كما إن قوت معيش رجال الفقه لا يرجع إلى عمل يقومون به، بل رواتب تؤمنها لهم الدولة، أو تبرعات المؤمنين. ما يعني أن قوت معيش هؤلاء يكون بمعزل عن الإنتاج، و عن متطلبات العمل و همومه، و المعرفة المتطلبة له، و التأمل فيه. و لذا، أصبحت القيادة اللاهوتية في العالم الإسلامي بمعزل كلي عن التعرف على خصائص المادة، و التصور المعرفي العلمي. و استمرت هكذا لحد اليوم بكونها منظمة خارج المعرفة العلمية، و مختلف فروعها و صيغها، و غالباً في عداء لها، و عداء لتطورها و اعتمادها. لا ضد العلوم الطبيعية فحسب، بل كذلك الاجتماعية و إدارة المجتمع. لأن همها الأول، كما كانت وظيفتها و سبب تأسيسها، هي إخضاع أفراد المجتمع إلى نظام الدعوة، و إلى السلطة المقترنة بها، و النصوص المعتمدة.

حينما اعتمدت الحضارة العباسية العلوم و الفلسفة الإغريقية، لم يكن لها تأثير على الفكر اللاهوتي، و لا على تكوين المعرفة التي يتعامل بموجبها هؤلاء. و ظلّت محصورة ببعض المفكرين، و لم يتمكنوا من تكوين قاعدة لها. و لذا حينما حصل انهيار الدولة أمام الغزو المغولي، لم تتمكن هذه القاعدة المعرفية من استعادة المعرفة الفلسفية و العلمية التي أخذت تنبني بين المتعلمين. و كان الدور الأهم

---

(٢٥) Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986).

(٢٦) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية)**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).



لرجال اللاهوت في كبت المعرفة العلمية، التي تمثل موقفها بتقي الدين بن أحمد بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، الذي كان من ألد خصوم الفلاسفة و المتصوفة، و أي فكر حر، خارج هيمنة السلطة المركزية. أنكر المنطق في الفلسفة الإغريقية، كما أنكر الفكر الذي جاء به كبار الفلاسفة العرب، أمثال الفارابي و ابن سينا و ابن رشد و غيرهم.

و لم تزل الفلسفة و العلوم بمختلف مجالاتها غائبة تماماً عن المعرفة اللاهوتية التي يمارسها قادة اللاهوت في العالم الإسلامي. لأنها تؤمن بالوحدانية، فلم تتمكن من استيعاب الفلسفة و العلوم، التي تفترض القوانين الطبيعية، وتسعى إليها[٢٧].

رابعاً: النقلة إلى الحداثة

لقد حققت أوروبا بكيانها المسيحي اللاتيني النقلة المعرفية الأولى في القرن الثالث عشر. فمهدت بها الطريق إلى ابتكار نقلات فكرية و حضارية ثلاث متعاقبة، و سعى إلى تحقيقها فكر أوروبي علماني، و من خلالها ابتكر مفهوم التشخص Individuation و مبادئ التنوير و الحركة الإنسانية، و تبعاً لذلك المجتمع المدني، و العلوم و الفنون و العمارة المعاصرة.

بما أن المقارنة التي نحن بدور عرضها تنحصر بين الحضارة العربية الإسلامية، بصيغتها في الشرق الأوسط، و في المقابل الحضارة المسيحية الأوروبية اللاتينية، لذا سينحصر زمن هذه المقارنة بين القرن الثامن و القرن الثالث عشر. بعد هذه الحقبة الزمنية، تتوقف المقارنة، لأن أوروبا ابتكرت و انتقلت إلى بردمية جديدة، تتضمن أيديولوجيات و كلجريات جديدة. أي، انتقلت من كونها عالماً مع قاعدة مسيحية، إلى عالم تمتزج فيه مفاهيم فلسفية و إنسانية و معرفة علمية و عقلانية للظواهر، فأحدثت بهذا نقلة جذرية في حضارة الإنسان. وهنا سبب انتفاء المقارنة.

سنسعى لتسطير ما نعتقد أنه المقومات الأهم التي سببت ابتكار هذه النقلة

(٢٧) ربما تؤلف علاقة المنظمات الدينية في العالم الإسلامي حالة فريدة في تطور العلاقة بين هموم المجتمع و إدارته، و وظيفة هذه المنظمات في التعليم و التطور المعرفي، فرجال هذه المنظمات، في مختلف مراكزهم و في تراتبياتها: الفقيه و الكليدار و الأئمة و آية الله و الشيوخ و غيرهم، يجهلون مختلف العلوم: الفلسفية و الرياضية و الميكانيكية و السيكولوجية و البيئية و الطبيعية، كما يجهلون تاريخ تطور الإنسان والحضارات، و رؤية لتطور الحركة الإنسانية، بينما تسنموا مواقع قيادية و تعليمية في إدارة المجتمع. ويرجع سبب هذا إلى أن وظيفتهم الأساس استحدثت لا لتكون تعليمية، بل لدعم النصوص القرآنية والحديث.



الأولى، و التي كوّنت قاعدة النقلات اللاحقة. هناك كثير من المنظرين، يسعون لمقارنة هاتين الحضارتين، كما هما عليه في الوقت الحاضر. فيجرون مقارنة بين ما هناك و ما هنا، كما لو كانت الحضارة العربية ـ الإسلامية، و ما تصنع من عمارة و فنون أخرى، هي في ميزان واحد مع تلك التي تحصل في أوروبا. إنه ميزان وهمي، ينبني على مفارقة تاريخية، زمنية، حضارية. لقد عجزت الحضارة العربية ـ الإسلامية عن تفهم النقلة التي أحدثتها أوروبا في القرن الثالث عشر، و لم تزل عاجزة عن ذلك؛ عاجزة عن تفهم أن قاعدة المعرفة المعاصرة، منذ القرن الثالث عشر، مع روجر باكون (١٢٢٠ ـ ١٢٩٢) (Roger Bacon)، أخذت في دور انتقالها إلى اكتشاف القوانين الطبيعية، و ليس إرادة إلهية. و مع توماس هوبس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) (Thomas Hobbes) و جون لوك القرن السابع عشر (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) (John Locke)، أصبحت قاعدة إدارة المجتمع، و حرية إرادة الفرد، تنظم إدارتها بموجب قوانين مدنية، و ليس نصوصاً لاهوتية و شرعاً. و أصبح الأدب، مع بوكاتشيو (Boccaccio) (١٣١٣ ـ ١٣٧٥) القرن الرابع عشر، نقد المجتمع و الاستمتاع بالأدب، و ليس التعبد و التوسل بإرادة إلهية.

و مع النحات دوناتلو (Donatello)، في القرن الخامس عشر، عرضت جمالية بدن الإنسان في ساحة عامة، و ليس عرض إله لغرض التعبد. و العمارة مع برونلسكي (Brunelleschi)، في القرن الخامس عشر، ليست عملاً حرفياً، و إنما ابتكار فرد متشخص متفرد، معمار، يتمتع بإرادة حرة. لا دور في كل هذه النقلات الحضارية للحضارة العربية ـ الإسلامية، و هي لم تزل خارجها، سوى ما تستورد منها.

مما تقدم، تصبح المقارنة مجدية بقدر ما هناك من تشابه في التكوين البردمي للحضارات التي نسعى لمقارنة القدرات الابتكارية التي حققتها في العمارة، أو الصفات البردمية التي نجدها في أشكال العمارة التي حققتها. و بهذه المقارنة الزمنية و البردمية سنتمكن من توقيع عمارة الحضارة المعينة في مسيرة تطور عمارة البشر. و تتعطل هذه المقارنة بقدر ما تتجاوز إحداها البردمية التي كانت مقومات حضارتها ضمنها، و تنتقل إلى بردمية جديدة.

إن تجاوز حضارة ما لبردمية ما لا يجعل الصفات الإبتمالية التي تحققها أميز من التي قبلها، و إنما تنقلها إلى مقولة أخرى من حيث التكوين و المسيرة الحضارية. اذ كل حضارة تتمتع بتكوين بنيوي للدورة الإنتاجية ضمن بردمية حضارية عامة تشمل عدة حضارات، فلكل منها قدرات لصفات الإبتمال التي يمكن أن تحققها.



لذا يصبح تحقيق مقارنة مجدية محصوراً ضمن البرديمة المعينة، لا خارجها. تلك البردمية الأخرى، اللاحقة، تكون قد اكتسبت معرفة و تقنيات و علاقات و متطلبات اجتماعية غير التي في قبلها، فتتعطل المقارنة. بمعنى أن المقارنة هي بين قدرات تحقيق صفات الإبتمال، و صفات الإبتمال تتحقق ضمن الدورة الإنتاجية، و هذه تتحقق و تتحدد بالمعرفة القائمة و متطلبات المجتمع الفعالة، التي تحرك الدورة الإنتاجية.

حينما نحاول مقارنة عمارة الحضارة العربية ـ الإسلامية بتلك التي حققتها الحضارة المسيحية، علينا أن نحدد زمن البردمية و مقوماتها الحضارية. و هذا ما سعينا إليه في هذه الدراسة. لذا، فالبردمية التي نتكلم عنها، و نحددها، تلك التي تتضمن تشابهاً بين الحضارتين في الأيديولوجية المعتمدة من قبل المجتمع، و تشابه المعرفة التي تسخّر في الدورة الإنتاجية، عند ذاك سنتمكن من مقارنة ما حققت كل منهما من صفات الإبتمال في العمارة التي تعبر عن حضارتها.

إن الحضارة العربية ـ الإسلامية التي نتكلم عنها محددة بين القرن الثامن و القرن الثاني عشر، كما نحدد حدودها الجغرافية السياسية في الشرق الأوسط. في مقابل هذا نحدد الحضارة المسيحية بتلك القائمة في أوروبا البيزنطية و إيطاليا، من القرن السادس لغاية القرن الثاني عشر.

إن سبب هذا الاختيار هو أن كليهما اعتمد إيديولوجية الوحدانية التي أشرنا إليها في فقرة سابقة، و كلاهما يسخر معرفة حرفية متقاربة من حيث تقنيات الإنتاج.

تصبح أوروبا بعد القرن الثالث عشر، خارج بردمية المقارنة لأنها انتقلت إلى معرفة و تنظيم اجتماعي جديد.

مما تقدم، تصبح المقارنة مجدية بين الحضارتين: العربية ـ الإسلامية في مقابل المسيحية اللاتينية الأوروبية، بالنسبة إلى ما حققته من الصفات الإبتمالية، و في أزمان متقاربة. و تدلنا على هذه المقارنة الأمثلة التالية:

(١) كاتدرائية القديسة صوفيا في اسطنبول، ٥٣٢ ع. مقابل قبة الصخرة في القدس، ٦٨٨ ع. و الجامع الأموي في دمشق، (٧٠٦ ـ ٧١٥ع.) و قصر الاخيضر في العراق، ٧٨٠ ع. و جامع سامراء الكبير ٨٤٨ ع.

(٢) كاتدرائية القديس مارك، البندقية، (٩٨٥ ـ ١٠٠٣ع.) و كنيسة القديس مينياتوا آل مونتي، فلورنسا (٩٦٢ ـ ١٠١٨ع.)، و كاتدرائية بيزا، (١٠١٨ ـ ١٠٦٣ع.) و (١١٧٢ ـ ١٢٦١ع.)، في المقابل المدرسة المستنصرية، بغداد، ١٢٣٣ ع.



١ ـ مقومات و ظروف النقلة الأولى

اعتباراً من منتصف القرن الثالث عشر، انتقلت الحضارة المسيحية اللاتينية إلى برديمة جديدة[٢٨]. لذا، سنسطر البعض من المقومات التي نعتقد أنه كان لها الدور الفعال الأول في تحريك الفكر و ابتكار هذه المقومات التي أدت إلى ظهور البردمية الجديدة. و سنشير، بموازاة هذا، إلى تلك المقومات المتباينة القائمة و الفعالة في تكوين الحضارة العربية ـ الإسلامية، التي أحبطت حصول نقلة مشابهة. بهذه المقارنة ستتوضح أكثر مسببات و ظروف قدرات المسيحية اللاتينية على ابتكار البردمية الجديدة، و في المقابل عجز الحضارة العربية ـ الإسلامية عن ابتكارها.

أ ـ الأداة الميكانيكية

ابتكرت أوروبا في القرن الثالث عشر الساعة الميكانيكية، و قد انتشر نصبها في الكثير من المدن الأوروبية الرئيسية، و ذلك من قبل إدارة الكاتدرائيات بهدف ضبط مواعيد الصلاة و غيرها من تنظيم العبادة. كما نصبت ساعات مشابهة من قبل البعض من البلديات في المدن نفسها أو غيرها. أدى هذا إلى ظهور مفهوم الوقت، من حيث الدقة في المواعيد أولاً، و في الوقت عينه، من حيث اقتران الوقت مع الجهد في الإنتاج، و أحدث هذا تغيراً جذرياً في إدارة الإنتاج و العلاقات الاجتماعية.

بين أوائل المدن التي نصبت فيها ساعة: وستمنستر (Westminster) عام ١٢٨٨، كانتربري (Canterbury) عام ١٢٩٢، ميلان (Milan) عام ١٣٣٥، صولصبري (Salisbury) عام ١٣٥٤، و التي لم تزل تشتغل.

ب ـ الموقف من الإنتاج و الفنون

إن كلتا الحضارتين: المسيحية و الإسلامية، كانتا تسخران إنتاجاً حرفياً يدوياً، لا ميكانيكياً، و اعتمدتا الرؤية الوحدانية، حيث اعتبرتا المعرفة خارج القدرات الابتكارية للمجتمع، و اعتبرتا مفهوم «الخلق الإلهي» أساساً في رؤية الوجود، و تبعاً لذلك و للسبب ذاته، اعتبرتا كذلك قاعدة البحث في خصائص الأشياء، الحية و الجامدة، خارج قدرات المجتمع. بمعنى أن القاعدة الأيديولوجية لكلتيهما لا تتضمن مفهوماً أو اهتماماً بالإنتاج، أي الحرفة، لأن أيديولوجية الوحدانية تفترض مصدر المعرفة خارج المجتمع، و خارج الإنتاج.

---

(٢٨) Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, parts 1-2, and إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة ـ القرن السابع عشر**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ج ٣: **العصر الوسيط والنهضة**.



فبالرغم من التقدم الهائل الذي حققته الحضارة العباسية في العمارة و الحرفيات و المعرفة، و بالرغم من العصور المظلمة التي هيمنت على أوروبا المسيحية، من القرن الرابع لغاية نهاية القرن التاسع، فقد كانت هاتان الحضارتان تعملان ضمن إطار بردمي فكري و إنتاجي متشابه.

و لكن مع انتقال المسيحية إلى أوروبا، تربعت على قاعدة أيديولوجية رومانية تتضمن مفهوماً للحرفة، و تنظيماتها بموجب منظمات معترف بها من قبل الدولة.

ج ـ التعامل مع الفنون

منذ البدء اعتمدت الكنيسة المسيحية الفنون التصويرية كالموزاييك الزجاجي و الحجري و الإيقونات و الرسم، كما المنحوتات(٢٩)، و ذلك كأداة تعليمية و تبشيرية. و في مرحلة لاحقة سخرت الموسيقى في الكنائس، للوظيفة نفسها. ما جعل رجال اللاهوت و القيادة المسيحية، في تماس مباشر مع هذه الفنون، فباتوا في تجربة مستمرة مع خصائص المادة.

جاء موقف رجال اللاهوت الإسلامي في تباين تام مع هذا الموقف من ممارسة الفنون. منذ أن ظهر الإسلام، و ظهر دور لهؤلاء في قيادة أيديولوجية المجتمع، أصبحوا بمعزل عن ممارسة الفنون. بل شملت وظيفتهم اللاهوتية في قيادة المجتمع، كبت غالب الفنون و حرية الاستمتاع بها. فأصبحت ممارسة غالب الفنون، تؤلف ممارسة ازدواجية لسيكولوجية أفراد المجتمع. حينها أخذ الميسورون من فئة القيادة في السلطة، يستمتعون بالفنون، بالخفية، و يتظاهرون خلاف هذا، بينما عامة الناس أبعدوا عنها، لأنها محرمة في مراكز العبادة.

بمعنى أنه أصبح الاستمتاع بإستطيقية الفنون يؤلف قيمتين متناقضتين، و تبعاً لذلك سلوكيات ازدواجية. ما جعل المعيش الرسمي للقيادة الإدارية، قصر الخلافة و الحاشية، منغمساً في ممارسات و ملذات تتناقض مع الرؤية اللاهوتية، فاتسمت بسيكولوجية ازدواجية، لا أخلاقية، بقدر ما كانت تعبر عن هذه الازدواجية. ما جعل تطور و تثقيف المجتمع بحس الاستمتاع بإستطيقية الرقص و الغناء و الموسيقى، و ما تحقق من صفات إبتمالية، مكبتة لذا كانت في الغالب مبتذلة. كما إن إبعاد الفنون عن مراكز و طقوس العبادة، أبعد أكثر رجال اللاهوت عن التعرف على متطلبات الإنتاج، و قدرة ممارستها.

(٢٩) *1 Beauty in the Middle Ages.*



إن ممارسة الفنون من قبل رجال اللاهوت المسيحيي هيأت الفرصة المناسبة لهؤلاء، لأن يتقبلوا مختلف الفنون، و يمارسوا التعامل معها، و يطوروا قدراتهم الحسية و يهذبوها في تفهم الاستمتاع بالفنون بعامة. ما هيأهم إلى تقبل و تفهم الفنون الإغريقية و الرومانية حينما تقبلتها الحضارة المسيحية، من القرن الحادي عشر، و اعتمدت معالمها في طقوس التعبد.

إن احتكاك الحضارة العربية ـ الإسلامية مع الحضارة الإغريقية في العلوم و الفلسفة، لم ينتقل إلى الفنون و يحرك القدرات الحسية، و لا سيّما في مجال المسرح.

د ـ كلجرية التزهد، و ظهور الأديرة

تضمنت أيديولوجية العبادة المسيحية كلجريات التزهد. فقد تحركت كلجرية التزهد مع تنشئة الكلجريات و الطقوس المسيحية، بسبب عوامل متعددة، ربما أهمها: ردود فعل ضد معيش البذخ الروماني، و امتداداً إلى منظمات المعابد المتضمنة كلجريات التزهد و القائمة في المنطقة، التي كانت فعالة ضمن المجتمع الإغريقي و الروماني، فظهرت الأديرة المسيحية، و كان لها تأثير جذري في تطور الأيديولوجية المسيحية و الكلجريات و الطقوس التي تولدت منها. كان على الراهب، في الأديرة و إن كانت وظيفته الأساسية هي العبادة، العمل ضمن تنظيم الدير، أي العمل في الحقول و إنتاج المصنعات و العمارة. ما جعل الراهب في تماس مباشر مع خصائص المادة.

في مقابل هذا، كان رجال الفقه في الإسلام، يستنكفون عن العمل. حيث إن قوت معيشها لا يقترن بعمل إنتاجي تقوم به، أو جهد تستنفده.

هـ ـ مشكلة القوانين الطبيعية

منذ بداية القرن الحادي عشر، بدأ تطور تقنيات الإنتاج، ضمن الأديرة و خارجها. مع تقدم هذا التطور أخذ يتطور تناقض بين رؤية قدرات الإرادة الإلهية و ضروريات التعرف على القوانين الطبيعية، والبحث فيها، و الاعتراف بواقعها كقوانين. فأصبح لا بد من مواجهة الإشكالية المعرفية و الفلسفية. فكانت الأديرة متهيئة لتدخل في مخاضات معرفية و فلسفية عسيرة لمجابهة هذه الإشكالية، و بخاصة بعد الاطلاع على الفلسفة و العلوم الكلاسيكية و العربية، و ما تتضمن من منطق و قوانين طبيعية ـ و بخاصة قانون الثقل النوعي الذي جاء به أرخميدس، و قانون استقامة حزمة أشعة الضياء الذي جاء به ابن الهيثم، و علوم أرسطو عامة. دامت هذه المخاضات مدة قرنين من الزمن، و في منتصف القرن الثالث عشر، ظهر القديس



توما الإكويني و نشر أطروحته. جاء الإكويني، برؤية جديدة حيث يتعين عزل الإيمان عن البحث المعرفي، الفلسفي و البحث العلمي. و جاء من بعده وليم أوف أوكام (William of Ockham)، في منتصف القرن الرابع عشر، و بلور هذا المفهوم، و بيَّن أنه لا يجوز الشك في الإيمان، و لذا ينبغي عزل الإيمان عن الفلسفة و العلم، باعتبار أن مفاهيم الإيمان «منزلة» قائمة غير قابلة للتغير، و لذا فهي غير قابلة للبحث و الجدل و النقاش. و بهذا العزل تحرر البحث المعرفي من الإيمان. و هكذا حققت النقلة الأولى حرية البحث المعرفي، اعتباراً من القرن الثالث عشر. فأخذ الفكر الأوروبي يبحث في قوانين الظواهر و خصائص المادة. و قد مهدت هذه الحرية إلى التطور العلمي، ثم إلى عصر النهضة. حقق هذه النقلة الأولى رجال غالبهم كانوا رهباناً، يقيمون في أديرة، و لكنها أديرة كانت تفور في المساءلة و البحث المعرفي.

و ـ الموقف من جهد الإنتاج

الأيديولوجية المسيحية و كذلك الإسلامية، لا تتضمنان مفهوماً لتقييم الجهد الذي يحرك الدورة الإنتاجية. فرؤية كل منهما تفترض أن وجود الأشياء و حركاتها هي محصلة لإرادة الإله، خارج الجهد البشري، بل لا توجد رؤية لهذا الجهد، و لا للقدرات الابتكارية التي تستنفد الطاقة. و لا تتضمن هذه الأيديولوجيات كلجريات و طقوساً تعبر عن تقدير لهذا الجهد أو احترامه.

بينما واقع التعامل بين الناس و التبادل، ينبني على تقدير حدسي لواقع الجهد المستنفد في الحركة، و هكذا تنظم العلاقات بين الأفراد، و الجماعات، و علاقات التبادل التجاري. و يؤلف تقدير هذا الجهد من بين أهم قواعد التعامل البشري. ما سبب وجود تناقض لرؤية الوجود، تأصل في أيديولوجية الوحدانية، و واقع استنفاد الطاقة، و رؤية إرجاع الحركة للقدرات الإلهية.

من جهة أخرى، حينما يقوم التبادل التجاري على الثقة و الدقة في العمل، و تقدير و تقييم الجهد في الأشياء المتبادلة، فإن الغزو يقوم على الخدعة و المفاجأة. أي، حينما يسخر الأول حدسه لتقييم الجهد المتبادل عن طريق الأشياء المتبادلة، فإن الثاني لا يعي هذا الجهد، و لا يمنحه قيمة، بل يمنح الحق لنفسه بأن يسرق ما عند الآخر. لأن هذا الشيء الذي عند الآخر، البضاعة التي تسرق، لا يعبر في مخيلته عن قيمة لجهد، و إنما هو شيء ممتلك، مجرد. لا تعبر كلجرية الغزو عن بدائية المجتمع، لأن الكثير من المجتمعات البدائية لا تمارس الغزو، بل حتى منها التي تعيش في بيئة قاحلة كالاسكيمو، بل تعبر عن انحراف كلجري. ظهرت هذه الكلجرية عند القبائل



العزبية، و ابتكرت طقوساً لها، كالشجاعة و التفاخر و المديح و الهجاء و الذم[٣٠]، بهدف دعم الغزوات. و الشعر العربي الجاهلي مليء بهذه الوظيفة.

فحينما انتقل العقل العربي إلى المدينة، سوريا و وادي الرافدين، عن طريق الغزو، استمر مستنكفاً عن العمل، و تقييم الجهد في الإنتاج. الأمر الذي أدى إلى وجود تناقض وجودي بين قادة المجتمع، السلطة و المنظمات اللاهوتية من جهة، و متطلبات القوى الإنتاجية، الحرفة و السوق و التجارة.

لا تمتلك الأيديولوجية المسيحية مفهوماً للجهد في الإنتاج، و لا كلجريات و طقوساً تدعمه، كما أشرنا لهذا، و هي أشبه بالإسلام. و لكنها لم تبتلِ بكلجرية الغزو. فلما تأسست الأديرة في أوروبا، و أخذ الراهب يتعامل مع الإنتاج، حصل تناقض أيديولوجي، و لكن لم يحصل تناقض كلجري بل توافق. انتقل هذا التوافق بين الإنتاج و إدارته، في تداخل بين الأديرة و مجتمع المدينة عامة، ما توافق مع قاعدة مجتمع المدينة الروماني.

هكذا تأسست الأيديولوجية الإسلامية ليس فقط خارج الإنتاج، و إنما كانت كذلك لا تحترم الجهد المستنفد فيه، لأنها انبنت منذ تأسيسها على قاعدة قبلية تمارس الغزو.

فإشكالية التناقض في العقل العربي هي: هل يقدّر الجهد المستنفد في الإنتاج و يحترم؟ و هل يعتبر حقاً يمتلكه الفرد الذي أقدم على تحقيقه، أم لا و ينكر عليه؟ إشكالية لم تزل قائمة، و في تناقض متأصل مع متطلبات مجتمع المدينة، و مع قواعد العلاقات الإنتاجية، سواء التقليدية منها أم المعاصرة، بما في ذلك مسألة ظهور التشخص، و احترامه، و اعتماد براءة الاختراع.

٢ ـ وصف النقلة الأولى

تؤلف النقلة التي ابتكرتها المسيحية اللاتينية، سواء في المعرفة عامة أم العمارة، تراكماً جديداً للمعرفة، و موقفاً جديداً منها. هناك موقفان لرؤية الوجود تتمتع بهما قدرات الابتكار و الذاكرة التي يستورثها عقل الإنسان بيولوجياً. و هي القدرات التي يسخرها هذا العقل في تعامله مع البيئة ليتمكن بتسخيرها في تأمين البقاء. فهناك رؤية تبتكر و تنظم بسرعة، لتؤلف المعرفة الأنلوغية، معرفة عن طريق التشابه

---

(٣٠) علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت و المتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ٣ ج (بيروت: دار الساقي، [د. ت.])، ج ١: الأصول.



و الفرضيات و التمنيات و الأوهام، و لكنها معرفة فعالة لأنها تؤمّن قدرة على حركة سريعة لمجابهة الطوارئ، و حركة سريعة لتهيئة رؤية عامة للوجود، و بهذا تتجاوز اللا معلوم، و تطمئن سيكولوجية الفرد. في المقابل هناك في قدرات العقل رؤية تستند إلى تأمل و فحص، أي الأبتكار و اعتماد المنطق في التعامل.

فحينما يهيئ العقل الأنلوغي رؤية سريعة لعموميات تفهم الوجود من غير أن يعرض إلى فحص منطقي صارم، و من دون هذه الرؤية السريعة، لعجز عقل الإنسان عن القدرة على إدامة البقاء. إضافة لهذا، و ضمن هذا المعيش، يتطلب تأمين البقاء التعامل مع المادة الخام، حيث يغير حالتها من خام إلى مصنع، شريطة أن يتصف التعامل بقدر مناسب من الإبتمال. من غير تحقيق قدر مناسب من صفات الإبتمال يعجز الإنسان عن تأمين البقاء. لكن الإنتاج يتطلب في مختلف مراحل تطور الإنسانيات و الإنسان العاقل، أن يسخر قدراً معرفياً مناسباً من المنطق في الدورة الإنتاجية، و هذا ضمن العلاقة السبريانية التأملية في آنيات التعامل مع خصائص المادة. غير أن هذه القدرات في عقل المنطق انحصرت، في المجتمعات التقليدية/الزراعية، إلى حد كبير في مجال الإنتاج.

أقدمت الفلسفة الإغريقية و وسعت قدرات العقل المنطقي، فأخذت تتأمل في الوجود و تسائل هموم الوجود و عبثيته. نظمت مساءلات في: الأخلاق، و علاقات الناس، و السلطة، و صفات الظواهر، و وظائف و وجود الآلهة، و الزوال، و المعرفة و المنطق. و امتدت هذه المساءلة المنطقية و ابتكرت رؤية و اكتشفت مبادئ القوانين الطبيعية، و قد تمثلت بقانون الثقل النوعي الذي جاء به ارخميدس.

غير أن هذا الدفع المعرفي في تسخير المنطق لم يستمر، و أفل مع ظهور و هيمنة العقل الأنلوغي الذي انبنت عليه الأيديولوجية المسيحية و الإسلامية. و هكذا بعد ثلاثة عشر قرناً، حصلت النقلة الأولى، و تمثل هذا، أو توضح في أطروحة القديس توماس الاكويني التي مهدت الطريق إلى البحث العلمي. و قد تصادف وجود عبقريتين وضعتا قاعدة العلوم المعاصرة، اقدحوها، باكتشاف قاعدة القوانين الطبيعية التي أصبحت تؤلف أحد القواعد الأساس للعلوم المعاصرة.

ـ كان أبو علي الحسن بن الهيثم ٩٦٥ ـ ١٠٣٩ قد هرب من العراق، و قضى عشرة أعوام في سجون مصر. اكتشف أن الضياء يمر بخط مستقيم، و أن زاوية السقوط تساوي زاوية الانعكاس، بمعنى أن هناك قانوناً طبيعياً يتحكم في مسار الضياء، و ليس الإرادة الإلهية.

ـ الراهب روجر باكون ١٢٢٠ ـ ١٢٩٢ قضى عشرين عاماً في سجون باريس.



اكتشف بعد دراسة قانون ابن الهيثم، أن الضياء الأبيض هو مركب، و اللون المعين الصادر منه، هو بدائي Primary، غير قابل للاختزال. ما يعني أن ألوان الضياء التي تظهر في الطبيعة تخضع إلى قانون طبيعي. فاستحدث مصطلحاً لهذه الظاهرة الطبيعية بكلمة السبكترم/ الطيف Spectrum.

إذن، بقدر ما فتح فلاسفة اللاهوت المسيحيون، السكولاستيون الطريق إلى البحث المعرفي، فإن هاتين العبقريتين ابتكرتا نهج الحداثة في المعرفة. و نقلتا تاريخ المعرفة إلى بردمية جديدة، تتضمن البحث بموجب منهج منطق صارم، يتأسس على منطق التجربة، و على منطق العلاقة بين الاستقراء و الاستنتاج.

٣ ـ عجز الحضارة العربية ـ الإسلامية

حينما انتقلت أوروبا إلى تقنيات جديدة و رؤية جديدة معرفية اعتباراً من القرن الثالث عشر، ظلّت الحضارة العربية الإسلامية في موقعها كما كانت في تلك العصور التي كانت في مجال مقارن مع أوروبا من حيث الرؤية للوجود و من حيث تقنية الإنتاج.

بمعنى أن الحضارة العربية ـ الإسلامية عجزت عن تحقيق النقلة الأيديولوجية لحرية البحث. لقد أخفق رجال اللاهوت في الحضارة الإسلامية في قدرتهم على التعرف على متطلبات الإنتاج، و بقوا خارج هموم الإنتاج. لذا لم تظهر عندهم الإشكالية المعرفية للتناقض بين إرادة الله و القوانين الطبيعية، و لم تظهر فلسفة لمواجهة هذه الإشكالية، تعتمد فصل الإيمان عن البحث المعرفي. هذا، إضافة إلى أن رجال اللاهوت في الحضارة الإسلامية هم خارج مجال الفلسفة أساساً، و معادون لها منذ تأسيس وظيفتهم في المجتمع.

ظهرت عوامل طارئة ساعدت على عجز هذه الحضارة في تحريك نقلة معرفية، و يشير إليها الكثير من المؤرخين. أحدها، و ربما أهمها في نظرهم، هو غزو المغول بغداد، و عالم الدولة الإسلامية. و لكن هذا العامل، بالرغم من أهميته التاريخية على المنطقة و الحضارة الإسلامية بصيغتها العباسية، و تأثيرها في انهيار المعرفة عامة، فإنه عامل طارئ.

إن القوى الحقيقية التي سببت التخلف هي قوى فكرية، حيث عجزت الأيديولوجية الفعالة عن مواجهة متطلبات التغير. إن صيغة توحيد القدرة الإلهية في الأيديولوجية الإسلامية، واضحة جداً، و محكمة من حيث تأكيدها إلغاء أية قدرة إرادية أو مادية أخرى، كونية أو إنسانية، ما عدا قدرات الإله الأوحد. و قد



تمكنت منظمات اللاهوت أن تبتكر كلجريات متعددة، وظيفتها تعزيز هذه الرؤية. فأصبحت هذه رؤية متداخلة مع مختلف حركات الناس أفراداً و جماعات، في الإنتاج و العلاقات الاجتماعية و معيش الناس اليومي. و أصبح الفرد يلقن هذه الرؤية منذ اليوم الأول الذي ينطق فيه و يسمع الكلمة الأولى. فأصبحت غالب، إن لم نقلْ جميع الكلجريات و الطقوس المدعمة لها تؤكد هذه الرؤية، سواء أكانت الأعياد أم الأفراح أم الوفاة. و لذا، أصبحت رؤية الوجود خارج الظواهر الطبيعية، و تهمل واقع هموم العلاقات الاجتماعية. فتمكن رجال اللاهوت من تعزيز إنكار التناقض المتأصل بين أيديولوجية التوحيد، رؤية القدرة الإلهية المحركة للظواهر و الإنتاج، مقابل رؤية البحث في القوانين الطبيعية، و غيرها من هموم الوجود.

إن رجال اللاهوت ضمن المنظمات الإسلامية، يتفردون، و هم من بين القلائل من منظمات لاهوت الأديان الكبرى، التي تمتد من الصين إلى أمريكا، حيث يعيشون بمعزل تام عن المعرفة القائمة في زمنهم، سواء أكانت ضمن مجتمعهم أو خارجه.

فحينما اعتمدت الحضارة العباسية العلوم و الفلسفة الإغريقية، لم يكن لها تأثير في الفكر اللاهوتي، و لا في تكوين المعرفة التي يتعامل بموجبها هؤلاء. و ظلت محصورة ببعض المفكرين، و لم يتمكنوا من تكوين قاعدة لها. و لذا، حينما حصل انهيار الدولة أمام الغزو المغولي، لم تتمكن هذه القاعدة المعرفية من استعادة المعرفة الفلسفية و العلمية التي أخذت تنبني بين المتعلمين. و لم تزل الفلسفة و العلوم بمختلف مجالاتها غائبة تماماً عن المعرفة اللاهوتية التي مارسها قادة اللاهوت في العالم الإسلامي. لأن إيمانها بعمومية إرادة الله مطلق، كما جاءت في نصوص القرآن، فلم تتمكن من استيعاب الفلسفة و العلوم المعاصرة، التي تفترض القوانين الطبيعية، و مساءلة هموم الوجود.

٤ ـ تعطيل المقارنة

بعد هذه النقلة البردمية، في القرن الثالث عشر، توقفت المقارنة بين الحضارتين العربية ـ الإسلامية و في المقابل المسيحية اللاتينية. فقد انتقلت أوروبا إلى بردمية القوانين الطبيعية، في تفهمها للمعرفة، و في ابتكار تقنيات جديدة.

و حينما كانت المقارنة صحيحة، ما قبل القرن الثالث عشر، لأنها كانت تنبني على معرفة تخضع إلى رؤية للوجود متشابهة، أصبحت بعد هذا غير متوازنة. لأن الحضارة العباسية لم تتمكن من تجاوز بردمية الأنلوغيات و الانتقال إلى البحث عن القوانين الطبيعية. بينما تمكنت القدرات الابتكارية في أوروبا المسيحية اللاتينية، عقل



القرن الثالث عشر، من تجاوزها و ابتكار رؤية جديدة للوجود. فأصبح الاختلاف بين الحضارتين، اختلافاً جذرياً. و حينما انفتحت الأبواب للعقل الأوروبي إلى مسيرة معرفية لا نهاية لها، أصبح العقل العربي محبوساً في عقل تقليدي أنلوغي. و بقدر ما أخذ يمر الزمن، و بتقدم العقل المنطقي، أخذ العقل الأنلوغي يتخلف، لا نسبياً فحسب، بل كذلك مطلقاً، بقدر ما أخذت الحضارات العالمية تترابط في متطلبات معيشها. أصبحت المقارنة بين العمارة الإسلامية و المسيحية كلاماً فارغاً. لقد أقدمت أوروبا بعد النقلة الأولى، و ابتكرت المعرفة المناسبة لإحداث ثلاث نقلات متعاقبة. بينما استمر العالم الإسلامي خارجاً عنها، و خارج قدرات ابتكار المعرفة المناسبة للمساهمة في التطور المعرفي، و لا يسعى إليها.

خامساً: النقلة في العمارة

١ ـ النقلات المتعددة

لقد أحدثت أوروبا ضمن النقلة المعرفية الأولى، نقلة جذرية في العمارة، ذلك بابتكارها العمارة الغوطية. ففي الحقبة الزمنية، بين القرن الثاني عشر و القرن السادس عشر، أنشأت أوروبا الكاتدرائيات الغوطية، فتركت تراثاً معمارياً فريداً للمسيحية، و تمكنت من الحفاظ عليه، إلا ما ندر، بالرغم من الحروب المستمرة منذ تلك الفترة لغاية منتصف القرن العشرين.

تطلبت هذه العمارة مهارة تقنية، و معرفة إنشائية تتميز بدقة التصنيع، مثلما تطلبت غيرها، و من قبلها. و لكنها فاقت غيرها في أنها نظمت العناصر ضمن منظومة فكرية إنشائية تتوافق من حيث التسلسل المنطقي مع منظومات البحث المعرفي السوما (Summa) التي ابتكرها السكولاستيون[٣١]. كما إنها انتقلت من عمارة الكتل، و هي العمارة التي ابتكرتها حضارة البشر منذ أول بناء لغاية القرن الثاني عشر، و ابتكرت عمارة الهيكل. و بهذا، غيرت سيرورة تاريخ العمارة بعامة.

و من هذه النقلة الأولى، انفتح الطريق إلى النقلة الثانية التي تمخضت عن عمارة عصر النهضة، و إلى النقلة الثالثة لعمارة الإنتاج الصناعي، و بعدها عمارة النقلة الرابعة التي نشاهدها اليوم مع ظهور عمارة العولمة. لقد تمكنت أوروبا من ابتكار القدرات المعرفية و أحدثت النقلات الأربع في العمارة، و كل منها يعبّر عن نقلة في المعرفة و في رؤية الوجود، و في تقنية الإنتاج.

---

(٣١) Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*.



في ما يلي جدول يبين النقلات المتعاقبة في العمارة:

أ ـ النقلة الأولى

القرن الثالث عشر ـ من عصر الظلمات إلى القرون الوسطى ـ من العمارة الرومانسكية إلى الغوطية.

ب ـ النقلة الثانية

القرن الخامس عشر ـ من القرون الوسطى إلى عصر النهضة ـ من العمارة الغوطية إلى عمارة عصر النهضة و الباروكية.

ج ـ النقلة الثالثة

القرن السابع عشر ـ من عصر النهضة إلى عصر الإنتاج الصناعي ـ من عمارة عصر النهضة إلى عمارة الإنتاج الصناعي، الحديد الصب فالحديد المطاوع و الزجاج، و اخيراً الكونكريت، و عمارة الطوابق المتعددة.

د ـ النقلة الرابعة

القرن العشرون ـ من الإنتاج الصناعي إلى العولمة، و إنتاج عموميات التقنية في مختلف أرجاء العالم.

٢ ـ النقلات اللاحقة و المعرفة المحركة لها

في ما يلي وصف يسطر بعضاً من معالم المعرفة التي كانت المحرك المؤثر لابتكار النقلات في العمارة بعد الغوطية.

قبل نهاية القرن الخامس عشر، بدأت علامات النقلة الثانية. في منتصف ذلك القرن بدأت الطباعة، و في الحقبة بين ١٤٤٥ و ١٥٠١ ظهر أكثر من ألف محل طباعة، طبعت حوالي ٣٥,٠٠٠ كتاب مع أكثر من عشرة ملايين نسخة. في بداية القرن السادس عشر ١٥١٢، ظهرت بحوث كوبرنيكوس، التي تبين أن الأرض و سائر الكواكب تدور حول الشمس. بهذا، أسقط كوبرنيكوس أحد أعمدة الرؤية التقليدية ـ الرؤية بأن الإنسان، و الأرض التي خصصت له يؤلفان مركزية الكون. بعد منتصف القرن، بدأت أوروبا تؤسس المؤسسات العلمية، خارج منظمات اللاهوت، و كان من أوائلها في المدينة الايطالية نابولي في ١٥٦٠. و في ١٥٨١ يكتشف غاليليو خصائص ثابتة للدورة الزمنية للبندول، و يكتشف خصائص المحرار في ١٥٩٦. في بداية القرن السابع عشر ثبّت تيكو براهي موقع أكثر من سبعمئة



نجمة، و ابتكر غاليليو التلسكوب، و اكتشف كبلر القانون الثالث لحركة الكواكب السيارة، و ابتكر توريشيلي مقياس الضغط الجوي/ الباروميتر، و أخذ إسحق نيوتن يبحث في خصائص الضياء، و في قانون الجاذبية. و اكتشف هوك المكروسكوب/ المجهر. و أدت هذه الاكتشافات و الابتكارات إلى تغير جذري في فهم الظواهر، أي انتقلت المعرفة من صيغتها الوصفية إلى القياسية.

و هكذا مع النقلة الأولى خسرت الحضارة الإسلامية موقعها في آليات المنافسة. و كان أساس هذه النقلة، كما أشرنا، فصل الإيمان عن البحث المعرفي، و ابتكار الأدوات الميكانيكية، و الشروع باكتشاف القوانين الطبيعية.

٣ ـ النقلة الثالثة

سجل عام ١٧٩٢ نقلة بدأت بها الحداثة في العمارة، حيث أكمل تشييد جسر من مادة الحديد الصب، في كولنك بروكديل (Coling Brookdale)، في منطقة شروبشير (Shrobshire) في إنكلترا. ألف هذا الجسر أول صناعة ضخمة في إنتاج الحديد الصب، كما إنه يتألف من جزيئات متكررة، صنعت في المعمل، و نصبت في موقع الجسر. كان أول إنتاج في العمارة حيث ابتكر الإنتاج بالجملة. ابتكر في شكل هذا الجسر مفهومٌ جديد لإستطيقية الحداثة. و إذا كانت هذه الإستطيقية الجديدة ليست واضحة، فقد برزها، و أوضحها جوزيف باكستن (Paxton) في تصميم البيت الزجاجي في جاتسورث (Chatsworth)، في إنكلترا في عالم ١٨٣٦، و لحقه في هذا بيت النخلة الزجاجي (Palm House)، في حدائق كيو (Kew Gardens)، في ١٨٤٥، و قد توجت هذه التجارب بالقصر البلوري في لندن، (Crystal Palace) في عام ١٨٥١.

من هنا بدأت إستطيقية العمارة الحديثة، و قد استحدثت طرز متعددة، كما ظهرت ردود فعل كذلك بطرز متعددة، و في مختلف أرجاء العالم الغربي، الأوروبي و الأمريكي. و ما أن انتهت الحرب العالمية الثانية، حتى تأسست مدرسة الباو هاوس (Bauhaus)، و أقدم أساتذة و طلبة هذه المدرسة على تجارب في مختلف مجالات المصنعات: العمارة و التصوير الفوتوغرافي و السيراميك و الرسم و النحت و الأثاث و المصابيح و أدوات المائدة، و غيرها من التجارب في مختلف مجالات التجربة التصميمية و الابتكار. لقد انبنت هذه التجارب و الابتكارات بتداخلها و اعتمادها و بتأثرها بمختلف التجارب التي كانت تفور في أوروبا و أمريكا منذ نهاية القرن التاسع عشر متمثلة بأعمال مؤسسة الفرك باند (Werkbund) في ألمانيا، و أعمال المعمار سوليفان و فرنك لويد رايت في أمريكا، و كاودي في إسبانيا، و ماكنتوش في إنكلترا، و المكتبة العامة في باريس تصميم لابروس، و غيرها من الابتكارات في



المجالات الأخرى. و ربما كانت بين أهمها الانطباعية في الرسم، و ما بعد الانطباعية، و التكعيبية، والمتمثلة في أعمال سيزان و بيكاسو و براك. ظهرت مدرسة الباو هاوس حينما كانت الموسيقى في حالة ثورة هائلة، و الإيقاع كما نجده في أعمال سترافنسكي (Stravinsky)، و اتونالتي في شوينبرغ (Schoenberg)، و التجارب التي حققها بيلا بارتوك (Bela Bartok). إن كلاً من هؤلاء، و غيرهم كثيرون، متمثلون بالاتجاه الكونستراكتيفزم (Constructivism) الروسي و الفيوجرية (Futurasim) في إيطاليا، حيث ألفوا دعامة جبارة في تكوين الفن و العمارة في القرن العشرين.

ففي هذا التطور، والنقلات المتعددة التي أخذت تحصل في أوروبا المسيحية اللاتينية، منذ القرن الثالث عشر، لم يكن له أي صدىً في العالم العربي/ الإسلامي. و لذا كانت النقلة التي حققها اللاهوت المسيحي اللاتيني، نقلة جذرية في تاريخ تطور الحضارات، حيث فتحت الباب على البحث العلمي. و بعد نقلتين ثانيتين في المعرفة، توصلت أوروبا إلى العلم بمفهومه المعاصر.

حصل لكل من هذه النقلات، تطور بقدر ما كانت جذرية في رؤية الوجود و المعرفة، فحققت كذلك مفهوماً جديداً في صفة الإبتمال، أي، رؤية جمالية جديدة.

سيتضح أكثر مدى تجذرية هذه النقلات في الإستطيقية. إذن نكتفي بمقارنة عملين تم تحقيقهما في القرن العشرين، كلٍ منهما له أهمية حضارية بالنسبة إلى الحضارة التي اعتمدته، بكونها حققت عملاً يتوافق مع القدرات الابتكارية التي تمكنت منها تلك الحضارة، ضمن تطور حضارة البشر. أو عكس هذا، عجز حضارة ما، في الزمن نفسه، عن تحقيق ما يتناسب مع الزمن، بل عمل يتصف بعجز إبتمالي و عجز عن ابتكار رؤية جمالية جديدة، و نهج استنساخ مزيف.

كلاهما مشروعان يمثلان ما تعتز به الحضارة التي ابتكرتهما، و تعرضهما كنماذج لقدرات ابتكارها الحضاري. كلاهما يؤديان وظيفة ملجأ للعبادة، الأول كنيسة و الثاني جامع.

الأول، كنيسة نوتردام ١٩٥١ (Notre-Dame du Haut) في قرية رونشامب (Ronchamp)، تصميم لو كوربوزيه. و المشروع الثاني هو جامع الملك الحسن الثاني في الرياض. يعبر الأول عن أعلى ما تمكنت منه القدرات الابتكارية في القرن العشرين، و الذي سيبقى من بين أهم المنجزات التي تعبر عن هذا القرن، و ما حقق التطور المعماري لحضارة الإنسان منذ العمارة الكلاسيكية. أما الثاني فإنه يعبر عن عجز في القدرات الابتكارية بكونه لا أكثر من مستنسخ زائف لعمارة الحضارة العربية ـ الإسلامية في القرن العاشر، عمارة جامع قرطبة ـ عجز امتد في الزمن عدة قرون.



٤ ـ الإنتاج الصناعي، و الإنتاج في العالم العربي

مع ظهور الإنتاج الصناعي في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر، أخذ العالم الإسلامي تدريجياً يستورد المصنعات، و ما أن وصل إلى منتصف القرن العشرين، حتى أصبح هذا العالم عاطلاً أمام الصناعة الغربية. يتعامل مع مصنعات، في مختلف مجالات المعيش اليومي، ابتكرت صفات إبتمالياتها ضمن إنتاج و مفاهيم و قيم جمالية لا يمتلك العالم العربي المعرفة العلمية التقنية و الحسية للتجاوب معها، و لا دور له في صناعتها. أي، أصبحت قدراته الحسية التي يسخرها في التعامل مع مصنعات المعيش اليومي عاجزة عن حس قيم صفات الإبتمالية القائمة في هذه المصنعات التي يستوردها، سواء أكانت هذه في استعمال السيارة أم القطار أم مكائن قص الخشب و الحجر، و حتى أدوات الطبخ من قدور و قارورات الماء، و أثاث المنزل، سواء في أشكالها أو أدوات تصنيعها. إنه عالم أصبح يعيش وعي وجود لا يصنعه، و إنما تصنعه له كلجريات و صناعة خارجة عنه. فهو عالم مزيف في مختلف حركات وجوده و تماسه مع المادة. هذا لا ينطبق على الفرد البسيط فقط، بل كذلك على معاهد التعليم، التي أصبحت في أفضل حالاتها، معاهد تستورد المعرفة، لا مراكز بحث. و لا دور لها في ابتكار عمارة حضارة العولمة.

و لكن أود أن أشير إلى العمارة العربية التي أخذ يحققها الفكر المتقدم العربي، التي ظهرت منذ الأربعينيات من القرن العشرين. إنها عمارة تضمنت أعمالاً لعدة معماريين تستحق التقدير، و قد حققوا تجارب إستطيقية تستحق الدراسة. و لكن هذه تجارب حسية و تقنية لا قاعدة لها في كلجريات العالم العربي، لا فكرية و لا حسية و لا معرفية. إنها حالات طارئة على كلجريات و ثقافة المجتمع العربي، في أحسن حالاتها تجارب متفردة، و في عمومياتها فإنها إستطيقية و تقنية مستوردة من العالم الغربي، لا دور للحضارة العربية ـ الإسلامية في ابتكارها.

كنكستن، آب/ أغسطس ٢٠٠٥





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل العاشر

رؤية لمفهومي الجمال و القبح



مكتبة
الفكر الجديد

تمهيـد

حينما نبحث في صفتي الجمال و القبح، و القيم التي تمنح لهما، فهذا يعني البحث في ظهور و تطور الإنسان العاقل، و الحضارة التي ابتكرها.

١ ـ ظهور الإنسان العاقل

يولد الإنسان بنقص متأصل في كيانه البيولوجي، مقارنة بالحيوان، أي يولد من غير استراتيجيات موروثة تؤمن له تعاملاً مناسباً مع متطلبات البيئة، أو قدرات بدنية طبيعية تؤمن البقاء له Existence.

و لذا، فإن على الإنسان العاقل (Homo Sapiens) أن يبتكر استراتيجيات جديدة لتكون محصلة لتجربة عملية حسية و معرفية، تتراكم لتقوم بوظيفة قيادة و تنظيم و ضبط سلوكيات التعامل مع متطلبات البيئة. إن تراكم هذه المعرفة يؤلف كلجريات Cultures متعددة و متنوعة، و ينبني عليها مرجعية معرفية و حسية يسخرها الفرد و الجماعات في تعاملها اليومي، لتحقيق تعامل مناسب مع البيئة، و الاتصال اللساني فيما بينها، و بالاتصال عن طريق معالم المصنعات. بهذه الاستراتيجيات المبتكرة، يؤمن الإنسان إرضاء متطلبات حاجات البقاء، و هي: إدامة البدن، و نموه، و التكاثر، الذي يؤدي إلى إدامة النوع. و يتحقق هذا البقاء عن طريق صيغ متعددة من تفاعل مع متطلبات البيئة، و هي القدرات البيولوجية و الكلجرية. و بتطور تفعيل هذه القدرات أخذت حضارة الإنسان تظهر و تنمو، حيث تضمنت تطور و نمو صيغ التعامل مع البيئة، و وعي صيغ تصورها، و تأويلها و التأمل فيها. و بقدر ما تكون ذات الفرد واعية بقدراتها على تعامل مناسب مع متطلبات البيئة الطبيعية و الكلجرية Cultural، سيكون باستطاعتها أن تبتكر صيغاً مناسبة لهذا التعامل، و ستصبح هذه الذات واعية بإنسانية الوجود (Being).

لقد ولد الإنسان العاقل صياداً، استوطن بيئات متنوعة، و تجول فيها. لذا، يتطلب التعامل مع الصيد، كما التجوال في تلك البيئات المتنوعة، ابتكار استراتيجيات تعامل متنوعة. وهذا ما يتطلب تدريب الفكر على الانتباه السريع،



ليتمكن من ابتكار الاستراتيجيات المناسبة، و بالسرعة المناسبة، فتظهر عنده قدرات الفطنة كأداة تمرين، و إلا عجز الفرد عن تأمين البقاء.

لذا يولد الإنسان مع قدرات بيولوجية تختلف جذرياً عن قدرات أي حيوان آخر، حيث يفتقر إلى استراتيجيات يرثها، و في أنه يمتلك قدرات فكرية هائلة كامنة في الدماغ تلد معه. فيصبح عليه أن يكتشف ما هي متطلبات حاجة التعامل مع الطبيعية البيولوجية و الاجتماعية التي يتعين عليه عندئذ إرضاؤها ليتمكن من تأمين الوجود. فيقدم و يبتكر المعرفة و الخبرة و الحس، التي تؤلف بمجموعها التقنية التي يسخرها في تصنيع أدوات لإرضاء هذه الحاجة (Need)، و هي المصنعات، و إلا يعجز عن تأمين وجود يليق بإنسانيته، أو تأمين بقائه.

لقد أصبحت هذه المصنعات مع تطور الإنسان العاقل أداة لا بد منها، يسخرها في غالب تعامله مع متطلبات الوجود. إن هذه المصنعات نفسها التي يسخرها كأداة لإرضاء الحاجة أصبحت أداة يسخرها للاستمتاع بالوجود أيضاً. و إن عجز عن مثل هذا الأداء فتكون الدورة الإنتاجية (Production Cycle) قد عجزت عن إرضاء متطلبات الحاجة، و يكون قد أخفق بدوره في تأمين وجود يليق بإنسانية الإنسان. و هكذا ظهر الإنتاج في تداخل مع سيرورة ظهور الإنسان العاقل، و مع ابتكار حضارة الإنسان.

يتصف الإنتاج لدى الإنسان ـ و يختلف عن ذلك عند الحيوان ـ في أنه: **أولاً**، يتنوع مع تنوع متطلبات البيئة التي يتعامل معها الفرد، و **ثانياً**، في أنه يبتكر هذا التنوع. فأصبح يبتكر و يكتسب معرفة جديدة عن طريق التجربة، عوضاً عن استراتيجيات موروثة.

و بسبب هذه الضرورة الوجودية للانتباه الدائم و الوقوف على معرفة جديدة، أصبح تكرار التعامل بالنسبة إليه يعني تعاملاً من دون الوقوف على معرفة جديدة، أي أنه يفتقر إلى آليات تدريب الفطنة، أو تحفيز قدرات الابتكار. و هنا يكمن مصدر الحس بالملل. لأن التعامل المتكرر لا يروض الدماغ على المفاجآت و لا اليقظة المتطلبة لأخذ القرار السريع المناسب.

من هنا أصبح ترويض القدرات الابتكارية حاجة بيولوجية تأصلت في تكوين دماغ الإنسان. فنجد أن البقرة في الحقل أو الأسد في البرية، لا يملان من تكرار نوع الطعام، لأنهما لا يمتلكان منحى ملل بيولوجي بسبب تكرار التعامل. من هنا، و للسبب ذاته ظهر في سيكولوجية بيولوجية الإنسان منحى حب التنوع و المخاطرة. لأن التنوع، في ابتكاره و التعامل معه، يؤلف آلية تدريب الفطنة و اليقظة. فتوسعت و تنوعت صيغ الاستراتيجيات المبتكرة في معيش الإنسان، مقابل تلك الموروثة



بيولوجياً. فاكتسب دماغ الإنسان ليس فقط قدرات الابتكار، و إنما اكتسب معها أيضاً منحى تدريب و تنشيط هذه القدرات الابتكارية.

و هكذا أخذ وعي الوجود يتعامل بمنحيين متناقضين و متداخلين هما: التنوع في مقابل التكرار، و الابتكار في مقابل الملل. و بقدر ما أخذت تتطور الإنسانيات و تتنوع معيشتها، أخذ منحى حب التنوع و التوق إليه يتطور و ينمو و يتنوع، فظهرت قدرات لابتكار كلجريات تتضمن و تروج التنوع و التفرد و التميز، لتسخرها الذات كآليات لجعل وعي الوجود حالة مستمتعة.

ظهر الإنسان العاقل قبل أكثر من مئة ألف عام، و أصبح التنوع و الاستمتاع عنده ليس حاجة مكملة أو إضافية، و إنما أساس في واقع البقاء و في نقلة بيولوجية/ كلجرية من صيغته الطبيعية الحيوانية إلى صيغته الإنسانية، و من بقاء مفتقر إلى معنى، إلى وجود مستمتع ببقائه، يمنحه معنى في الوجود. فأصبح يتميز الإنسان العاقل ببدن جميل، و يلعب و يشتهي و يستمتع بالجميل، و أضحى الاستمتاع منحى من المناحي المتأصلة في كيانه البيولوجي/ الكلجري. فظهرت عند الإنسان الحاجة الإستطيقية، المتضمنة منحى الاستمتاع بالجمال، و يصبح من دونها الوجود حالة بقاء مملة بلا معنى.

٢ ـ ظهور حضارة الإنسان

مع ظهور الإنسان العاقل، أصبحنا نواجه تطوراً و نمواً حضارياً، حيث أخذ الإنسان يبتكر لنفسه معيشاً بسلوكيات متنوعة، و بصيغ كلجريات متعددة. تتكون هذه الكلجريات من وحدات ميمات memes لسلوكيات التعامل و أدواتها من المعرفة و الطقوس و القيم التي تنبني ضمنها و تؤلف مقوماتها. و الميمة هي أصغر وحدة في تكوين الكلجرية المعينة. فتتفاعل هذه الميمات مقابل الجينات genes و تتداخل معها، في تهيئة ظرف تكوين الكلجريات. فأصبح معيش الإنسان العاقل، مهما كان بدائياً، يتضمن كلجريات متعددة، البعض منها متوافقة و الأخرى متناقضة، و لكل منها وظيفة في معيشه. فيؤلف مجموع تداخل و تفاعل هذه الكلجريات أيديولوجية الجماعة، سواء أكانت تعي أم لا تعي هذا التفاعل و هذا التداخل. إذ تؤلف هذه الأيديولوجيات رؤية الجماعة للوجود، و كيفية التعامل مع متطلباته. و بما أن ميمات الكلجريات تكون عادة في حالة تغير دائم حتى في المجتمعات البدائية، تصبح هذه الكلجريات التي تنبني عليها، و تبعاً لذلك الأيديولوجيات الجامعة لها، في حالة تطور و تغير مستمر، سواء أكان أفراد المجتمع واعين هذا التغير في أيديولوجياتهم أم لا.



و لكن حينما يبتكر الإنسان استراتيجيات التعامل، و المصنعات كأدواتها، لا يمتلك الآليات المعرفية و الحسية التي تضبط و تحدد التنوع، فمن غير ابتكار قدرة ضبط التنوع، ستتعرض ممارسته إلى الانفلات و تبذير الطاقة، و إخراج الدورة الإنتاجية من مجال آليات المنافسة. بمعنى آخر تبتكر استراتيجية ضبط التنوع، لتؤلف كلجريات تتضمن التعليم و التدريب و التثقيف على حس ضبط التنوع، و التعامل معه ضمن ضوابط مبتكرة.

إن ما يحدد جدوى ضبط التنوع هو الصفة الإبتمالية Optimality (الإبتمال هو التوازن المناسب بين إرضاء مركب الحاجة و استنفاذ الطاقة في صناعة شكل المصنع) التي يتمتع بها شكل المصنع، و معرفة التعامل معها، و معرفة تحميل المصنعات بهذه الصفة، التي تنبني على التوازن بين استنفاد الطاقة و إرضاء الحاجة.

أولاً: الإنتاج

الإنتاج هو سلوكية تحويل حالة المادة الخام لشكل المصنع، الذي يؤلف أداة إرضاء الحاجة، ثم تسخير المصنع في إرضاء الحاجة المركبة.

١ ـ صفة إنتاج الإنسان

لقد أصبح البقاء الوجودي للإنسان العاقل الواعي بذاته، بقاء متفاعلاً مع دورة إنتاجية، يبتكرها و ينوعها. و هو وجود يتصف بمنحى الملل، و يتضمن آلية تجاوز الملل عن طريق ابتكار مصنعات توحي بالتنوع، فأخذ يسخر هذا التنوع في تعامل متنوع ضمن الدورة الإنتاجية، من خلال امتدادها في الزمن. لذا، سيكون من المفيد أن نستطرد هنا و نعرض بصورة مختزلة الدورة الإنتاجية، و آلية حركتها، و مراحلها، و تطور الإنتاج و تأثيره على التعامل مع متطلبات الوجود؛ و يعني مصطلح المصنعات هنا جميع أدوات المعيش بما في ذلك الفنون كالعمارة و النحت و الرسم و الخزفيات، و أدوات المنزل و النقل، و السلاح.

و هذا يعني أنه تنبني صيغة البقاء الوجودي للإنسان في علاقته مع صيغ الإنتاج، سواء أكان ذلك الذي يحققه يومياً، أم الذي يهدف به إلى حاجات تمتد عبر الزمن. ما يجعل إرضاء متطلبات الحاجة هو السبب الذي يحرك الدورة الإنتاجية، و يجعل البحث و التنظير في القدرة على تأمين الوجود، أن يكون ضمن بحث الدورة الإنتاجية، بما في ذلك إرضاء مختلف حاجات المعيش.

إذا أردنا البحث في الفنون و الجمال، فيتعين أن نبحث في كونها جزءاً من الدورة الإنتاجية. فالعمارة و المنحوتات النحتية و الموسيقى و أدوات المنزل، و غيرها



التي يسخرها الفرد و المجتمع في إرضاء متطلبات الحاجة هي مصنعات يبتكرها الفكر. فتؤلف هذه المصنعات أداة ملموسة عند التعامل معها و يتحقق إرضاء متطلبات الحاجة.

٢ ـ صفة الإبتمال Optimality و عامل الصدفة

قبل أن نتقدم في عرض صفات و مقومات و آليات الدورة الإنتاجية، سيكون من المفيد هنا أن نستطرد قليلاً و نشير إلى صفة الإبتمال التي تحصل ضمن الدورة الإنتاجية. إن صفة الإبتمال قائمة في جمع موجودات و مكونات الأشياء الطبيعية و المصنعة: الجامدة منها و الحية و الكلجرية.

ـ تحصل حالة الإبتمال في الجوامد عند ركود أو توقف نسبي لحركة التغيير. تتوقف حركة التغيير عند استنفاد الطاقة المحركة لها. و عند توقفها تكون قد استقرت المادة و أخذت شكلاً يتصف بالإبتمالية. و ذاك لأن الطاقة التي تؤلف القوى المحركة، و الحركة الحاصلة بسببها، تنبني كلتاهما بالضرورة على فيزيائية خصائص المادة (Physical Properties of Matter)، فالشكل الذي تستقر فيه، هو شكل حالة استقرار خصائصها، و لذا، تستقر المادة استقرارها النسبي بشكل مبتمل بالضرورة.

فشكل الجبل، و النهر، و الغيوم، و العواصف، و الزلازل، تؤلف حالات من خصائص المادة مستقرة نسبياً، لفترة ما. و هو استقرار بعد استنفاد الطاقة المحركة، لحين ظهور طاقة أخرى محركة. فتؤلف حالة الاستقرار هذه، حصول توازن بين الطاقة المحركة و خصائص العطالة Inertia التي تكمن في خصائص المادة تلك التي تحركت، فلذا، يؤلف استقرارها حالات من صفات الإبتمال. و لكن تتعرض كل من هذه الحركات لعامل الصدفة، أي تتفاعل الحركة مع قوى حركات ظواهر أخرى، من خارج سيرورة الحركة، بسبب تصادمها مع حركات أخرى. فمثلاً، تتعرض حركة أمواج البحر المتولدة لتباين حرارة ماء البحر، و تتعرض كذلك لحركة الهواء من فوقها.

ـ و تتصف حالات الإبتمال لأشكال الكيانات الحية في الطبيعة النباتية و الحيوانية، بأنها تخضع لآليات الاصطفاء الطبيعي. فعندما يتعرض شكل بدن لكيان حي لظروف بيئية حياتية جديدة، تمنح آلية الاصطفاء الطبيعي من داخلها، هذا الكيان، الطاقة المناسبة لتغيير الشكل المكتسب سابقاً، ليأخذ شكلاً جديداً متوافقاً مع متطلبات البيئة الجديدة. و سيتصف الشكل الجديد لهذا الكيان كذلك بصفة الإبتمال، عندما تتوقف الحركة نسبياً، بعد استنفاد الطاقة المحركة الكامنة فيه. و إذا عجزت هذه الحركة عن استحداث التغيير المناسب، أو عجزت الطاقة المستنفدة عن



تحقيق تغيير الشكل المناسب، تتعطل عندئذ قدرات الكيان الحي على البقاء، و هذا ما يؤدي إلى زواله. لقد انقرض عدد لا يحصى من أجناس الحيوان لأنه لم يتمكن من التكيّف مع المتغيرات في البيئة، و مثال صارخ على ذلك هو انقراض الدينوصور. و هكذا تنقرض و تزول باستمرار أعداد كثيرة من أجناس الكيانات الحية، و تظهر أجناس غيرها.

إذن، تتحكم آليات الاصطفاء الطبيعي في التغير الحاصل في شكل الكيان الحياتي، إنها آلية حياتية، عمياء لا هدف واعياً لها، سوى آلية التكيف، لتتمكن الجينات بذلك من الاستمرار بالبقاء. يتعرض نمو الكيانات الحية كذلك لعامل الصدفة. و لكن لا يؤلف تفاعلاً ميكانيكياً مع عامل الصدفة، لأن وعي الكيان الحي يكيف لحد ما سيرورة حركة النمو و التغيير.

فبقدر ما يؤلف البعض من أشكال الكيانات الحية، و جدواها و التماس معها، حيث تتوافق مع متطلبات معيشنا، فنستسيغ أشكالها و نسر و نعجب بها. تتمثل هذه بأشكال الغزال و الكلب و القطة، فنمنحها قيماً مستحبة و لذا نجدها جميلة. و عكس ذلك هناك أشكال حياتية أخرى، يؤلف وجودها تناقضاً مع معيشنا، فننبذها و نمنحها قيماً دونية كالجرذان مثلاً.

ـ يختلف الإنتاج لدى الإنسان، أو حركة الطاقة المحركة لإنتاج الإنسان، عن تلك الطبيعية، الجامدة و الحية، اختلافاً جذرياً، في أنه يتضمن قدرات الابتكار. و تقوم هذه القدرات بتحريك سيرورات الدورة الإنتاجية، و تهيئ الطاقة لها، و تمنحها الجهد المعرفي و الحسي. إنها قدرات تنبني على معرفة و حس و حدس و طموح و فنطزة. و لذا فهي حركة لا تتحرك بالضرورة بصيغ متوافقة مع خصائص المادة، لا من حيث استنفاد الطاقة، و لا من حيث صيغة التعامل. و بقدر ما تنحرف حركات الدورة الإنتاجية عن متطلبات خصائص المادة، تعجز الدورة بهذا القدر عن تحقيق صفة الإبتمال للشكل المصنع. و في هذا التفعيل لتغيير المادة من حالتها الخام إلى شكل المصنع، كتغير الخشب إلى الكرسي، سيدخل عامل الصدفة من خارج الدورة الإنتاجية، و يفاعل القدرات الابتكارية التي يتمتع بها الفرد الفاعل و التي يكون في دور تفعيلها ضمن سيرورات الدورة الإنتاجية. فمثلاً، في دور تصنيع كرسي حسب طراز تقليدي معين، و نوع من خشب معين، يظهر للسوق كرسي بطراز مستورد، فيؤثر في صيغ و طرز تصنيع الكراسي في ذلك المجتمع. و بهذا التأثير الخارجي يتغير تصنيع الكرسي، و يظهر طراز جديد بديل.

إن تعريف الإبتمال Optimality في إنتاج الإنسان، هو إذن، صفة لشكل مصنع



حصل كنتيجة مباشرة لتوازن بين كم استنفاد الطاقة و الجهد المعرفي المستنفد، من جهة، و قدرة إرضاء الحاجة من جهة أخرى. و بقدر ما تعي المعرفة و تحس بهذا التوازن، تكون بهذا القدر قد نظمت تفاعلها مع متطلبات خصائص المادة، بصيغ متوافقة، و يشترط بهذا أن تكون قد نظمت الشكل المصنع، في الوقت عينه، ليكون أداة فعالة في إرضاء الحاجة.

إذن، الاختلاف الجوهري بين التغير الحاصل في ديناميكية حركة الإنتاج لدى الإنسان و حركة الاصطفاء الطبيعي، هو **أولاً**: تكييف إرادة الإنسان مع كم الطاقة المستنفدة في التصنيع، و تكييف الإرادة نفسها في الشكل ليصبح أداة فعالة في إرضاء الحاجة .**ثانياً**، تتعرض الدورة الإنتاجية إلى عوامل المصادفة من خارجها، كما عند الكيانات الحية، و لكن الإنتاج يتعرض إلى تصادفية نزوات الإرادة و قدراتها الابتكارية من داخل الدورة الإنتاجية.

٣ ـ آلية الدورة الإنتاجية

تحرك إرادة الفرد التفاعل الجدلي للدورة الإنتاجية، و تتجسد هذه الإرادة بقطبين: **الأول** الحاجة الاجتماعية، و **الثاني** التقنية الاجتماعية. يتضمن القطب **الأول** الحاجة الاجتماعية، و هي حاجة مركبة (Complex Need).

و يتضمن القطب **الثاني**، التكنولوجية الاجتماعية، من الفكر الفاعل بصيغة الإرادة المقررة، و ما تتضمنه من قدرات حس و حدس و معرفة و مهارة و فنطزة، إضافة إلى المادة الخام و الطاقة المسخرة، و غيرها من مقومات التكنولوجية التي يبتكرها المجتمع المعين. يفاعل فكر الفاعل، الفرد، و هو الفكر المحرك، أو القطب **الثالث** في تفعيل جدلي وسببي، لهذين القطبين. فتكون المحصلة المصنع، و شكل المصنع. إذن، الشكل و التعامل معه، وقبوله و الاستمتاع به و رفضه، ليس ظاهرة مستقلة عن الدورة الإنتاجية، و إنما محصلة لها و من ضمنها. لذا يتعين أن يكون مفهومه و التنظير فيه من ضمن مفهوم الدورة الإنتاجية، كما أشرنا سابقاً، و خلافاً لذلك ينتقل التنظير إلى الغيبيات و الإلهام و النسبية اللاعقلانية.

فإرضاء الحاجة بعامة، و بخاصة إرضاء الحاجة الإستطيقية، أي الحس بإبتمالية الشكل، و الاستمتاع به، يؤلف حساً لوجود ـ سواء أكان الفرد واعياً به أم غير واع ـ متوافقاً و منسجماً مع خصائص المادة، في حالتها المستقرة و المتصفة بالإبتمال، و بهذا القدر يكون وجوداً طبيعياً. أي أنه يعي متطلبات خصائص المادة و يوافق إرضاء الحاجة معها.



٤ ـ مراحل الدورة الإنتاجية

تتألف الدورة الإنتاجية من أربعة مراحل رئيسية، متعاقبة:

أ ـ المرحلة الرؤيوية

تتضمن هذه المرحلة الحس و وعي حاجة ما، أو ابتكار المخيلة لحاجة جديدة، كما إن وظيفة هذه المرحلة هي ابتكار شكل محتمل لمصنع، يمكن أن يوظف في تلقٍّ مجدٍ، و تبعاً لذلك إرضاء الحاجة المركبة.

ب ـ مرحلة التصنيع

يقدم المصنع و يسخر قدراته المعرفية و الحسية و يفاعل الرؤية مع المادة الخام، مسخراً طاقاته البدنية إضافة إلى طاقات مستخرجة من مصادر طبيعية خارجة عنه.

ج ـ مرحلة التلقي

يقدم المتلقي و يُفاعِل المصنع، و عن طريق هذا التفاعل، الملموس و المحسوس يتحقق إرضاء الحاجة.

د ـ مرحلة التغذية الاسترجاعية Feedback

تقدم مرحلة التلقي و تنقل خبرتها إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة، حيث تؤلف مرجعية فكرية و خبرة للمرحلة الرؤيوية اللاحقة، كخبرة في ما إذا كان الكرسي مريحاً، أو شكله مستساغاً أو العكس، فتصبح هذه الخبرة معطيات بالنسبة للدورة اللاحقة. و هكذا تحصل حركة الدورة الإنتاجية.

و بتعاقب الدورات الإنتاجية، و بتراكم خبرات دورات التغذية الاسترجاعية تنبني المرجعية المشتركة. و يحصل في كل من مراحل الدورة تفاعل بين المرجعية المعرفية و الحسية التي يحملها الفرد المتفاعل ضمن المرحلة مع المستقطبين المقررين، و يكون، في الوقت عينه، هذا الفاعل في دور تفاعل مع المرجعية المشتركة التي يتعامل بموجبها المجتمع ككل، أو الجماعة المتحاورة في الدورة الإنتاجية المعينة. من غير هذه التفاعلات بين المرجعية المعرفية التي يحملها الفرد و المرجعية المشتركة، يتعطل الحوار، و تتوقف الدورة الإنتاجية و تزول من امتدادها في الزمن؛ أي يتعطل التعامل مع مصنع إذا لم يمتلك المؤدي المتلقي المرجعية المعرفية التي تدله على وظيفة هذا المصنع.

أو بقدر ما تمتد الدورة الإنتاجية بالزمن، فتسخر مرحلة التلقي في الزمن البعيد



المرجعية الممتدة كذلك في الزمن لتفعيل تلقٍّ مجدٍ مع المصنع. أي، عن طريق المعرفة في المرجعية الممتدة في الزمن يحصل اتصال بين الماضي و الحاضر، فالحاضر بقدر ما يمتلك معرفة عن وظيفة مصنع لأجيال سابقة، سيتمكن من توظيفها في الحاضر. إن معرفة عامة لمقومات الإنتاج و مبادئ الصفة الإبتمالية، بصفتها قاعدة معرفية عميمة، تؤلف مرجعية تؤهل الفرد إلى أن يتفهم و يفك معاني شكل المصنعات التي كانت قد حققتها الحضارات السابقة.

تتألف المرجعية المشتركة من المجموع العام المتراكم في ذاكرة المجتمع، المحمولة شفوياً و تلك المدونة، من المعرفة المعلوماتية و الحسية التي يخزنها المجتمع في ذاكرته الشفوية و المدونة.

فتؤلف هذه المرجعية أداة الاتصال بين المتحاورين، ضمن الدورة الإنتاجية و خارجها. و يتفرد كل فرد بالصيغة و النوعية التي يتعامل بموجبها مع هذه المرجعية، لأن تفاعله ينبني على المرجعية الشخصية الذاتية التي يحملها الفرد و حالة سيكولوجيته في آنيات تفعيلها.

ثانياً: صيغ الإنتاج في حضارة الإنسان

إن صيغ الإنتاج التي ابتكرتها مخيلة حضارة الإنسان متعددة و متنوعة، و يمتد زمنها أكثر من مئة ألف عام، و ذلك بامتداد زمن ظهور الإنسان العاقل.

١ ـ إنتاج الجني و الصيد

إن أهم صفات صيغة هذا الإنتاج، و التي تهمنا منها:

أ ـ يشترك غالب أفراد الجماعة في المرحلة الرؤيوية و التصنيع، ما يجعل اشتراك أفراد الجماعة عاماً.

ب ـ هناك مرجعية معرفية و حسية مشتركة بين أفراد الجماعة كافة، سوى حالات نادرة حيث تتألف فئات متخصصة كممارسات السحر و بعض من متطلبات الصيد الخطر.

ج ـ ظهور التخصص البدائي، و ينبني على مرجعية معرفية مشتركة.

د ـ يتحقق إلى درجة كبيرة توزيع عادل لمحصلات الإنتاج بين أفراد الجماعة كافة، سوى ما أخذ يتفرد به البعض من الفئات مع ظهور المشيخة و توسع القرية في المجتمع البدائي.



هـ ـ لا تمتلك هذه الصيغة من الإنتاج فائضاً، و لذا فإن ما تحققه يكون محصلة لخبرة، و لو بدائية، تتوافق مع متطلبات خصائص المادة، أي إنتاج يتصف بالإبتمال. إن عدم القدرة على تحقيق فائض، يجعل الإنتاج لا يمتلك طاقة فائضة تهدر عند تحقيق توافق مع متطلبات خصائص المادة، و لذا يتصف غالباً بصفة الإبتمال.

٢ ـ الإنتاج الزراعي

مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهرت زيادة هائلة في الفائض، ما هيأ فرصة لقلة من أفراد المجتمع، استأثرت به و احتكرت منافعه. فانقسم المجتمع بين الذين يتمتعون بفائض متزايد و معيش مترف، و الذين يتعرضون إلى العوز و معيش الكدح من دون الترف و اللهو، إلا بمناسبات طقسية محددة. و بسبب هذا العوز العام، استمر لحد كبير، و اتصف غالب إنتاج هذه المصنعات بقدرات إبتمالية مناسبة، أشبه بما كان عليه قبل ظهور المجتمع الزراعي. فمثلاً، لا تتصف المعالم المعمارية في عمارة بترا بصفة إبتمالية متميزة.

يؤمن هذا الفائض في الإنتاج إدامة بقاء مجتمع ما، من غير أن يتصف إنتاجه بإبتمال مناسب مقارنة بالآخر، بسبب خزين الطاقة التي يحملها الفائض. أو يؤمن تفعيل الفائض قدرة منافسة فعالة تستند إلى تشغيل الطاقة الكامنة في الفائض، بدلاً من أن تستند المقارنة ضمن آليات المنافسة، إلى محض قدرة تحقيق صفة الإبتمال.

و هكذا، بسبب وفرة الفائض، أصبح الإنتاج لدى الإنسان حرّاً لأول مرة، بقدر معين، من ضروريات صفة الإبتمال. أي، أصبح في قدرة الجماعة أن تؤمن لنفسها بقاء يتصف بقدرات دونية نسبياً من صفات الإبتمال في الإنتاج. و تبعاً لذلك بقدر ما أخذ الإنتاج يعجز عن تحقيق صفة الإبتمال أخذت تظهر مصنعات تحمل شكليات فجة، و تقترن بتعامل بليد. هذا ما يشير إلى البعض من مسببات التباين بين صفات الإبتمال التي أخذت تحققها الحضارات القديمة و العصور الوسيطة. لقد جاء البعض من معالم الزينة المقترنة بالعمارة الهندية في العصور الوسيطة بألوان نابية، و بعلاقات غير متجانسة في التركيب الشكلي للمعالم.

مع ذلك استمر غالب إنتاج المصنعات في المجتمعات الزراعية، يتمتع بصفات إبتمالية مناسبة، بسبب عدم القدرة على تحقيق فائض بكم عالٍ من الفائض. من الملاحظ أن عمارة حضارة الإنتاج الزراعي، عمارة المدن و القرى، ابتداءً من عمارة الحضارات القديمة لغاية منتصف القرن الثامن عشر، هي عمارة تتمتع بعامة بصفة الإبتمال.



٣ ـ الإنتاج الصناعي

و مع ظهور الإنتاج الصناعي، ظهرت قدرات إنتاجية هائلة في تحقيق الكم، فتوسعت الوفرة، و تفاقمت القدرة على تأمين الفائض في الإنتاج. فاكتسب المجتمع الصناعي قدرات تتجاوز نسبياً ضرورة تحقيق الصفات الإبتمالية المناسبة في المصنعات. بمعنى أنه توسعت سعة التفاوت بين الإنتاج الذي يتصف بحالة إبتمال رفيع و ذلك الذي يفتقر إليه، من غير أن يعرّض ذلك المجتمع لفقدان قدرة المنافسة و استمرار البقاء لفترة معينة. و ما زال المجتمع يتمتع بوفرة من الفائض مقارنة بالغير، ما يجعل الإنتاج يتجاوز ضروريات تحقيق صفات إبتمالية منافسة. و هكذا يستمر الإنتاج حتى يستنفد الطاقة الكامنة في الفائض، فيعجز الإنتاج عن تأمين المنافسة، بقدر ما يفتقد الإنتاج صفات الإبتمال، و يعجز عن الاستمرار بدورات لاحقة، فيهمل و يستبدل، أو يزول البقاء.

و هنا يكمن مصدر إهمال بعض المُصنَّعات و استبدالها بمُصنَّعات أكثر كفاءة من حيث قدرات التصنيع و الأداء. كما هو أيضاً مصدر ظهور المُصنَّعات المبتذلة، التي تفتقر إلى الحدس الحسي حيث تتصف نوعيتها بكونها خارج محور الإبتمال المناسب. و بتفاقم تصنيعها ـ المصنعات المبتذلة ـ يؤدي إلى ظهور البيئة الملوثة. كما تفسر لنا هذه الظاهرة أيضاً زوال الحضارات أو تخلفها، بقدر ما يصبح الإنتاج عندها خارج آليات المنافسة، ومثالاً على ذلك: حينما عجز إنتاج الدولة العثمانية عن منافسة الإنتاج في الدول الأوروبية، عجزت الدولة عن الاستمرار في البقاء، و هو كذلك حينما عجز إنتاج الحضارة المصرية مقارنة بالإنتاج و التنظيم العسكري الروماني، هيمنت الدولة الرومانية على مصر، و زال كيان الدولة و الحضارة المصرية. وتقرر آلية المنافسة كفاءة المقررين في الدورة الإنتاجية: كفاءة التكنولوجية المسخرة و كفاءة إرضاء الحاجة. فإذا ابتكر كرسي يتطلب طاقة و جهداً أقل من ذلك المعتاد، و يرضي الحاجة بصيغة أفضل، فيستبدل الكرسي المعتاد و يحل محله الكرسي الجديد المبتكر.

و هكذا، أدت قدرات تحقيق الفائض إلى إحداث تغير جذري في العلاقة بين الإنسان و خصائص المادة. إذ أصبح في قدرة هذا الكيان الذكي، بقدر ما يتعطل تفعيل القدرات الابتكارية التي يتمتع بها بيولوجياً، و التي ينبغي عليها أن تهيئ مجالاً أو فرصة بقاء من غير تحقيق تعامل مبتمل مع خصائص المادة، ما يهيئ بدوره مجال إفساد التوازن بين إرضاء الحاجة و استنفاده الطاقة، أي هدر الطاقة، ما يعطل الإنتاج عن تحقيق صفة الإبتمال.

و هذا يعني أن عجز تحقيق صفة الإبتمال، هو دلالة على عجز تعامل الفرد



بالحد المناسب مع المتطلبات الفيزيولوجية لخصائص المادة و لخصائص عضوية بدن الفرد في الدورة الإنتاجية، بينما الإنتاج عند الحيوان مقارنة بهذا ينبني حصراً على سلوكيات مبتملة لفيزيولوجية عضوية أعضاء بدن الحيوان، و في تعامل متوافق مع خصائص المادة، كما كانت هي في الإنتاج البدائي، الجني و الصيد.

إلاّ أن هذا لا يعني أن زيادة الفائض تسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و إخراج نوعه عن صفة الإبتمال. و إنما يعني أن القدرة على زيادة سريعة في تأمين الفائض، إضافة إلى متطلبات الإنتاج كالتنوع و التغير السريع، ستؤدي إلى عجز الفكر الذي ينظم الإنتاج لاستيعاب المتغيرات في المتطلبات الاجتماعية و التقنية، فتعجز سيرورات الإنتاج عن تحقيق صفة مناسبة لحالات من الإبتمالية. بمعنى أنه بقدر ما تكون تنظيمات المجتمع، الإنتاجية و الطبقية و الإيديولوجية بصورة عامة غير متهيئة لاستيعاب تحديات المتطلبات الجديدة و التكيف معها والإسهام في الابتكار الجديد منها، يفقد بهذا القدر إنتاج هذا المجتمع قدرته على تحقيق مصنعات تتصف بقدر من الإبتمال.

٤ ـ الإنتاج الممكنن (Mechanized Production)

و مع ظهور الإنتاج الممكنن، منذ بداية القرن التاسع عشر، و القدرات الهائلة التي جاء بها في تحقيق فائض متزايد، تهيأت قدرات تصنيع، إلى حد كبير جداً، خارج إطار صفة الإبتمال المناسب. لقد أحدثت المكننة تغيراً جذرياً في العلاقة بين الفكر و سيرورات التصنيع، ما أدى إلى إحداث فجوة معرفية بين متطلبات سيرورات التصنيع و المرجعية المشتركة التي يتعامل بموجبها المجتمع. و أدى حصول هذه الفجوة المعرفية إلى حصول عجز في قدرات المجتمع الحسية في تعاملها مع خصائص الإبتمال، و من ثم عجزها عن تحقيق مصنعات تتصف أشكالها بقدر مناسب من الإبتمال.

و يأتي الابتذال هنا ليعني عجز الحدس الحسي بعامة لدى أفراد المجتمع عن تعامل يتصف بقدر مناسب من صفة الإبتمال، فتصبح أشكال المصنعات التي يصنعها خارج إطار صفة الإبتمال المناسبة، و لذا تتصف بالابتذال.

و هو يعني كذلك أن المصنع استنفد طاقة أكثر من المناسب، أي حصل تبذير للطاقة، أو أن الشكل يعجز عن إرضاء الحاجة بقدر مناسب ضمن مجال آليات المنافسة، أو نسبة للطاقة المستنفدة.

و بقدر ما تعجز المرجعية المعرفية و الحسية عن مواكبة المتطلبات الإنتاجية



الجديدة، يفتقد المجتمع القدرة على المعرفة والحس بأنه يتعامل ويعيش مع مصنعات مبتذلة. و عند تفاقم تصنيع الأشكال المبتذلة في مجال العمارة و التأثيث، مثلاً، تظهر نتيجة لذلك البيئة المعمرة الملوثة، و الأشكال القبيحة للمصنعات التي يتعايش معها أفراد المجتمع.

لا يكمن هذا الخلل و سببه في التصنيع الممكنن، أو في أن زيادة الفائض بذاتها تسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و عجزه عن تحقيق صفة الإبتمال، و إنما يكمن في التغير السريع في العلاقات الإنتاجية، و بخاصة في متطلبات المعرفة المسخرة في الدورة الإنتاجية، و عجز إدارة المجتمع المعين عن تهيئة القدرات التعليمية و التثقيفية و الكلجرية لاستيعاب متطلبات الإنتاج الممكنن: كالمعرفة العلمية و التدريبية و الحسية و صيغ معيش متوافق مع متطلباته. أي ابتكار الكلجريات المناسبة للتعامل مع تطور متطلبات الإنتاج الممكنن. فالتصنيع و المكننة و زيادة الفائض تهيئ فرصة تأمل و اكتشاف جديد في خصائص الإبتمال، و تنمية الحس، و الاستمتاع بهما، و يتضمن ذلك التوسع في إنتاج الفنون و الاستمتاع بها.

لقد تحقق ابتكار صيغة الإنتاج الصناعي و الممكنن في تفاعل مع ابتكار كلجريات فكرية و معرفية، تضمنت العلوم المعاصرة في الفيزياء و البيولوجية و غيرها، و تداخلت معها كلجريات اجتماعية إنسانية مكملة لها، بما في ذلك الإنسانية و التنويرية و الليبرالية و دولة القانون. و بسبب هذا التفاعل المتبادل بين متطلبات إنتاج المصنع و الممكنن مع الكلجريات التي أشرنا إليها، ظهرت العلوم و الفنون الحديثة، بما في ذلك تعمير المدن و تحسين المعيش فيها، و مختلف صيغ الطرز الفنية الحديثة. و قد حقق الإنتاج الممكنن عمارة متميزة، تمثلت في القصر البلوري (Crystal Palace)، و(Palm House)، وكلاهما في لندن في منتصف القرن التاسع عشر.

٥ ـ الحاجة الاجتماعية (Social Need)

كنا قد بيّنا أن تفعيل الدورة الإنتاجية يحصل حينما يتحقق تفاعل المستقطبين المقررين في الدورة الإنتاجية، الحاجة الاجتماعية و التكنولوجية الاجتماعية. فالحاجة الاجتماعية، كما هي التكنولوجية الاجتماعية، لا تظهر بالنسبة إلى الفرد إلا ضمن تعامله و وجوده ضمن المجتمع المعين، و بكونه فرداً فعّالاً فيه. و لذا فالحاجة بالنسبة إلى الفرد هي بالضرورة اجتماعية.

يتمتع كل فرد في المجتمع بمفهوم للحاجة و تعامله معها يتفرد به، و يحصل هذا التفرد و خصوصيته فقط ضمن تكوين المجتمع. و ذلك لأن الإنتاج لدى الإنسان



هو ممارسة اجتماعية، فإرادة الفرد و المعرفة المعلوماتية و الحسية التي يتمتع بها، و إن كانت تؤلف القوى المحركة للدورة الإنتاجية، فإنها تظهر و تتفاعل و تنشط و تنضج فقط ضمن تكوين المجتمع، و ضمن القدرات التي يهيئها ذلك المجتمع لذلك الفرد الفاعل. أي لا تحصل و لا تنطلق قدرات الفرد الإنتاجية إلا ضمن تفاعل متداخل مع المرجعية المعرفية و الحسية للمجتمع المعين، و ضمن الدورات الإنتاجية التي يمارسها ذلك المجتمع.

تتضمن الحاجة الاجتماعية ثلاث مقولات، و تصبح فعالة فقط بقدر ما تبتكر لكل منها الكلجريات المناسبة و تتفاعل و تتداخل معها. و لكن لكل من هذه المقولات و تفرعاتها و ظيفتها الوجودية: الحياتية و الاجتماعية. و لذا فالحاجة، عند الإنسان، بطبيعتها هي مركب أو أخذت صفة الكيان المركب، بمقولاتها الثلاث، مع تطور ظهور الإنسان للوجود. ما يعني أنه أصبح يتعين على الفرد إرضاء كل منها ككيان حاجة قائمة بذاتها. كما يتعين عليه أن يوازن بين وظائفها و أداة إرضائها، باعتبارها كياناً مركباً عضوياً بالضرورة. و لذا اصطلحنا على مجموع هذه الحاجات الثلاث بالحاجة المركبة.

فالحاجة تعني بالتعريف أن هناك نقصاً أو خللاً يتعين سده أو إرضاؤه أو تجاوزه، عن طريق ابتكار و تصنيع أشكال جديدة للمصنعات. لذا لكي نتمكن من تفهم واقع وجود الإنسان ككيان حي واعٍ بذاته، و بذاتية وجوده، يتعين أن نسأل: ما هو النقص الذي يتميز به الإنسان عن باقي الحيوانات؟ إذ لا تتعرض الأشياء الجامدة مقارنة مع الحياتية إلى حالات من نقص أو خلل، و إنما بقاء تتحكم به القوانين الطبيعية، فالحجر الذي يسقط من أعلى وادي الجبل لا يتعرض لخلل بقائي يتعين أن يعالج، أو «هموم» كيفية إدامة نوع الحجر.

إن المقولات الثلاث لمركب الحاجة، هي كما يلي:

أ ـ الحاجة النفعية

إن وظيفة الحاجة النفعية Utilitarian Need هي تأمين بقاء البدن، إدامته و نموه وتكاثره، حيث تتضمن تأمين المأكل و الحماية و الراحة البدنية وملجأ المعيش اليومي.

و لذا، تفترض متطلبات الحاجة النفعية، و وعيها والتعامل معها استحداث المصنعات و السلوكيات التي تؤمن إرضاء متطلبات إدامة البدن و تهيئة ظرف التكاثر.

ب ـ الحاجة الرمزية

إن وظيفة الحاجة الرمزية (Symbolic Need) هي إرضاء متطلبات الحس



السيكولوجي لعلاقات الذات الواعية بكيانها. حيث تحدد هذه العلاقات موقع و مقام الذات بين الأشياء و الظواهر الطبيعية، و العلاقات ضمن المراتب الاجتماعية (Social Stratification). كما إنها الوعي السيكولوجي الذي يواجه و يعالج مسألة بقاء و زوال كيان الذات، أي الوعي الوجودي للحياة و الموت.

لذا، إضافة إلى وعي موقع هوية الذات بين الأشياء في واقع عالمها الوجودي، تعبر المخيلة عن وجودية هويتها و تبتكر بصيغ متعددة، و من بينها إدامة الوجود في المخيلة، أي امتداده في الزمن خارج حياة الفرد المعين. و يتحقق هذا الامتداد بصيغ متعددة، و من بينها إنجاب الذرية التي تقرن بحاضر وجود الذات. كما تبتكر المخيلة مآثر تستمر في الزمن و تمتد فيه، كالأعمال الفكرية: الفلسفية و الفنية و الأدبية و النصب. و كما تسعى المخيلة إلى ابتكار عوالم لاحقة، خارج و ما بعد واقع الوجود الدنيوي، حيث ينتقل إليها الوجود المتخيل. فيمتد كيان الفرد المتخيل إلى تلك العوالم الأخرى. و قد ابتكرت مخيلة البشر صيغاً متعددة من تلك العوالم اللاحقة، اللا دنيوية، متمثلة بكلجريات عوالم ما تحت الأرض و فوق الأرض التي ظهرت في الكثير من الحضارات، متمثلة بالمصرية و الإغريقية و المسيحية و الإسلامية. و تؤلف هاتان الحاجتان القاعدة البيولوجية الأساس في إدامة البقاء، و لذا اصطلحنا عليها بالحاجة القاعدية.

٦ ـ الحاجة الإستطيقية (Aesthetic Need)

أ ـ وظيفة الحاجة الإستطيقية

إن وظيفة الحاجة الإستطيقية هي إرضاء الاستمتاع بالوجود، و تهيئة الآليات و الأدوات لهذا الاستمتاع. إذ، بقدر ما تتأمل الذات الواقعية بهذا الوجود، ستجد الذات المتأملة أن حقيقة بقائها ليست أكثر من صدفة بيولوجية، أي أن بقاءها لا معنى له.

لذا ظهرت و تطورت و نضجت حاجة إرضاء وظيفة الحاجة الإستطيقية لمساءلة عبثية الوجود، فظهر في وعي سيكولوجية الإنسان منحى يهدف إلى منح قيمة للوجود عن طريق الاستمتاع، أي منحه معنى وجودياً حسياً مستمتعاً، بعد أن يكون أرضى، بالقدر المناسب، تأمين البقاء عن طريق تحقيق إرضاء الحاجتين: النفعية و الرمزية، سواء أكان في الواقع أم مفترضاً في المخيلة. أي تتقدم القدرات الحسية التي تتمتع بها سيكولوجية الذات و تفاعل قدراتها الابتكارية، فتنقل الوجود من حالة الاكتفاء «بالسرور» إلى ابتكار وجود «مستمتع»، أي أنها تتجاوز بذلك واقع عبث الوجود.



إن بحث الحاجة الإستطيقية من غير كونها جزءاً من الدورة الإنتاجية، يجعل البحث مثالياً و غيبياً، خارجاً عن واقعية مادية كيان الأشياء، و مادية وجودية الفرد الإنسان. و لذا قدمنا و أشرنا في فقرة سابقة لبعض صفات الدورة الإنتاجية: مقوماتها و حركاتها، و بينّا كيف يتحقق إرضاء الحاجة، بصيغتها المركبة، ضمن الدورة الإنتاجية.

لقد ظهرت مواقف متعددة و رؤى متباينة لمفهوم الحاجة الإستطيقية، ولم يظهر مصطلح الإستطيقية إلا في منتصف القرن الثامن عشر، و من قبل المنظر كوتيليب بومكارتن (Gottlieb Bumgarten)، حيث سخر هذا المصطلح في النقد الأدبي و في علم نظرية رؤية الجمال.

مع ذلك، ظهر تأمل و تنظير في مسألة إرضاء الحاجة الإستطيقية، كضرورة لتفهم واقع سيكولوجية ذاتية الذات المتفاعلة مع البيئة. فظهرت هذه المساءلة بصيغ تعالج مسألة جمال الأشياء و الحس بالصفات التي تُسر بها الذات، كرؤية لظاهرة السرور و الاستمتاع بالأشياء. و قد ظهرت ممارسة هذا الحس السيكولوجي و التجريبي مع ظهور الإنسان العاقل.

لقد تطورت و نضجت القدرات الحسية البيولوجية مع تطور الإنسان العاقل، و ابتكرت كلجريات للتعبير عن سيكولوجيات هذه الحاجة. و حقق هذا الإنسان مصنعات تتميز بحسية هائلة للصفة المبتملة، و قد تمثلت برسوم أشكال الحيوانات. و من أبرزها رسوم الكهوف، و بين أهمها تلك التي في كهف لاسكو (Lascaux). أي ميزت كلجريات صناعة هذه الرسوم الشكل المبتمل في الطبيعة و أعادت صياغته بأشكال لمصنعات كرسوم أو منحوتات. و يرجع تاريخ البعض منها إلى أبعد من عشرين و ثلاثين ألف عام. و تدل هذه الرسوم على قدرات حسية فذّة نضجت مع الإنسان العاقل. و عبرت هذه الأشكال البدائية عن هموم منفعية و رمزية، كما أنها تنقل لنا دلالات على حسية هائلة تعبر عن نشوة حس بصفات الإبتمال و الاستمتاع بهذه النشوة، و إلا لما جاءت بحسية تمتد بالزمن و تعبرعن مختلف كلجريات حضارات الإنسان.

لقد أخذ الفكر يتأمل و يتفلسف في مفهوم الجمال منذ ظهور الحضارات القديمة، و ذلك في الأدب و الأساطير التي ابتكرها. و كانت الفلسفة الإغريقية أول ما بدأ التنظير، و بحثت مسألة العلاقة بين الجمال و الأشكال في الطبيعة، كما بحثت في وظيفة الفن، سواء أكان هذا من خلال التنظير بصورة عامة أم بالإشارة للحاجة الإستطيقية بصيغة واضحة أو ضمنية.



لقد نظر البعض في مسألة صفة جمال الأشياء، و البعض الآخر في صيغة السرور بالوجود أو بالأشياء و حالات الوجود. و قد أشار آخرون إلى المعالم و تنوعها التي تحملها المصنعات و التي تضفي حساً من السرور. و اعتبروا الجمال مصطلحاً مرادفاً للفنون. و قد اعتبر البعض أن وظيفة الفن هي عبارة عن قدرة نسخ للأشكال الطبيعية أو تقليد مناسب لها، كما اعتبروا أن ممارسة الفن هي التزام بعض الضوابط الشكلية التي يتعين التعبير عنها، و غير ذلك من المفاهيم و الفرضيات، وظهرت قواعد تحدد علاقات تركيب معالم التكوين الشكلي للمصنعات. و جاء في تنظير عصر النهضة تعريف للتصميم الجيد، باعتبار التكوين الشكلي الجيد المتصف بالجمال، يتعين عليه أن يلتزم قواعد تكوينية معينة للشكل، و بخاصة علاقة الاتساق بين العام و الخاص. أو أن الفن هو إرضاء سيكولوجي لحل أزمات نفسية. و جاءت نظريات تفترض أن وظيفة الفن هي التعبير عن أيديولوجية و هموم المجتمع، أو عن مستقبل الفقراء أو الكادحين، أو استعمال الفن لدعم حركة التحرير التي تقوم بها الطبقة البروليتارية. جاء مفهوم الواقعية الذي يعني التعبير الواقعي عن موجودات الطبيعة، و هو موقف يقابل و يتباين عن التجريد الشكلي. و قد ظهر تنظير يروج الفن الذي ينحصر في نفسه، أي الفن في سبيل الفن و هو حصر الاهتمام في التكوين الشكلي، حيث يعبر عن سيكولوجية الذات حصراً. و لدى الكثير من المنظرين فإن تاريخ الفن ليس إلا تاريخ تطور هذا التكوين الشكلي والتجريد.

و ما هذه المواقف و التأملات و الرؤى إلا القليل من تلك التي ظهرت مع ظهور التأمل في ظاهرة وظيفة الفن و الحرفة و التعبير عن العواطف و الاستمتاع بالوجود، و عن ماهية صفة الجمال، و لماذا نستمتع ببعض الأشكال من دون غيرها. فإذن تتموضع هذه التأملات و المواقف ضمن إبستمولوجية تفهم الحاجة الإستطيقية.

ب ـ السرور و الاستمتاع

لذا يظهر لنا السؤال المهم من بين جميع هذه التأملات التي أشرنا إليها وهو: كيف يتحقق هذا الاستمتاع في وعي الذات، و الذي يؤلف الأساس السيكولوجي للحاجة الإستطيقية، أو كيف يتحقق أساساً الاستمتاع بالأشكال القائمة في الأشياء، سواء المصنعة أو الطبيعية؟ إذن، نبتدئ و نشير إلى العلاقة بين حالة السرور مقابل حالة الاستمتاع. هناك حالات كثيرة للوعي نُسر فيها، أو تجد الذات بأنها مسرورة بوجودها، و بخاصة حينما تجد الذات أن وجودها آمن و مريح.

تتمثل هذه الحالات بالصحة الجيدة و العافية، و يحصل السرور بسبب تحقيق تكاثر الذرية، و التملك، و إنجاز الطموح و النصر، و غبطة حماية الآلهة،



و الانغماس في شطحات صوفية، و الاطمئنان بأن «روح الذات» ستنتقل إلى عالم أخروي سرمدي مريح خال من الهموم. فتؤلف هذه الحالات فرحاً أو سروراً مشروطاً، و ليس حراً. لأن الاستمتاع حسب التعريف هنا، يشترط أن يكون سروراً حراً، متجاوزاً هموم الحاجة القاعدية.

بينما يؤلف الاستمتاع حالة سيكولوجية متباينة تماماً، فالمهم هنا ليس ما يدره الطعام من فائدة صحية، و إنما اللذة في طعمه و نكهته، و ممارسة الجنس التي ليست بهدف التكاثر أو تفريغ وظيفة بيولوجية غريزية، و إنما متعة الجنس الحر، و كذلك ليس طلب الحماية من العوامل المناخية داخل البناية فقط، و إنما الاستمتاع باتساق علاقات الأحياز بين جدرانها، وتنوع ألوان الجدران مع حركة نور الشمس التي تمنحها أبعاداً متنوعة في المخيلة، لا هموم عالم آخر، و إنما مواجهة عالم الوجود كما هو في واقع الوجود و توظيف القدرات الحسية من داخلها و بإرادتها، فيصبح تفعيلها و تنضيجها هما الهدف؛ أي «السرور الحر» من هموم الوجود، و منحه صفة «الاستمتاع».

كان الفيلسوف كانط أول من أشار إلى «سرور» من نوع آخر، و هو ليس سروراً مشروطاً بالحاجتين النفعية و الرمزية. و قد عبّر عن هذا بقوله إنه لا يهمه من يسكن هذه الدار و أهميتها و كلفتها و ضخامتها و المواد المستعملة في بنائها، إنما ما يجلب شكل هذه الدار من السرور له، فلذا هو سرور من نوع آخر، سرور غير مشروط - حر. فهنا بهذه الرؤية منح كانط مفهوم السرور رؤية حسية من نوع آخر. و بهذا ابتكر مفهوماً للسرور خارج المفهوم التقليدي، خارج شروط هموم الوجود المتضمنة في الحاجة القاعدية، و جعل وظيفته في داخله، و بهذا يكون أول من وصف «الاستمتاع».

و لكن كيف يمكن أن يتحقق استمتاع غير مشروط؟ إذ، سيصبح مفهوم الاستمتاع غير مشروط فقط إذا كان مفهوماً بدلالة المطلق. و المطلق لا يخضع لشرط مسبق، أي خارج متطلبات الحاجة القاعدية و هذه حالة مستحيلة.

إن مثل هذه الفرضية من غير قاعدة مادية، سننزلق بها إلى متاهات غيبيات و أوهام الإلهامات الإلهية، مهما تنوعت صيغها و مبرراتها، و نكون قد أخرجنا أوهام الغيبيات القائمة في التنظير الإستطيقي من أبواب التنظير الأمامية، و أدخلناها من أحد الأبواب الجانبية في سراديب الغيبيات.

و بما أننا بصدد بحث الحاجة الإستطيقية، ضمن مفهومها حصراً، أي خارج المتطلبات النفعية و الرمزية، فإننا نكون بهذا خارج هموم صحة و راحة البدن،



و الهموم المعيشية اليومية بما في ذلك هموم الهوية، لأنها هموم، كما بيّنا، تكمن ضمن متطلبات إرضاء الحاجتين الأخريين، و نحن هنا خارجها. مع ذلك فالاستمتاع هو ممارسة سيكولوجية لحالة معينة حسية و معرفية. فإذن، لا بد من وجود قاعدة مادية لها، أدوات و آليات و متطلبات، يحصل التعامل معها في آنيات الاستمتاع، أي تصبح حالة مشروطة. فيظهر هنا السؤال: ما هي هذه الكيانات القائمة في الوجود، و التي هي خارج متطلبات الحاجتين الأخريين، و التي حينما تتفاعل معها حسية الفرد يحصل الاستمتاع، و تكون شروطها خارج شروط الحاجة القاعدية؟

و من هنا يتعين أن نسأل: ما هي تلك المسببات الاجتماعية/ السيكولوجية التي حصلت في تطور عقل الإنسان، الحسية و المعرفية، التي أضفت على وجوده سروراً من نوع جديد، و هو الاستمتاع بالوجود، و الذي يؤلف هدف إرضاء الحاجة الإستطيقية، حيث يمنح وعي الوجود و الحس به، إرضاء هذه الحاجة، قيمة حرة من هموم الوجود، أي قيماً وجودية إضافة إلى تلك التي تمنحها الذات لذاتها حين تفعيل إرضاء الحاجتين القاعديتين؟

و لكن قبل أن نقفز إلى الإجابة عن هذا السؤال، سننهج درباً أسلم إذا رجعنا إلى وجود الإنسانيات و نصف كيف تطورت ظروف معيشها، فظهرت محصلة لنموها و نضوجها سيكولوجية الحس الإستطيقي عند الإنسان العاقل.

ثالثاً: ظهور الإنسان العاقل مع قدرات الابتكار

لقد بدأت الإنسانيات تفقد تدريجياً مع نموها، الاستراتيجيات الموروثة للتعامل مع البيئة. كلما فقدت نسبة من تلك القدرات المورثة، أخذت تكتسب قدرات ابتكار كلجريات جديدة تسخرها في تفعيل مختلف متطلبات المعيش الذي أخذ يتنوع و ينضج. إن هذه القدرات Capabilities، تتمكن بدورها من احتواء المعرفة المكتسبة، المعلوماتية و الحسية، كمحصلة للتجربة العملية، و انطلاق مخيلتها ضمن التجربة نفسها. هذا ما أشرنا إليه سابقاً.

لقد ظهر الإنسان العاقل، بعد تطور دام أكثر من ثمانية ملايين من الأعوام، و هو إنسان يتمتع بقدرات ابتكارية للكلجريات، تتضمن الكلجرية المعينة سلوكيات و أدوات التعامل، و ذاكرة كمرجعية مشتركة بين أفراد الجماعة، و تمنح هذه المرجعية قيماً لمختلف سلوكياتها، و قيمة للكلجرية بعامتها. و يتضمن تكوين المجتمع كلجريات متعددة، منها كلجرية الإنصاف، و الصدق، و الأمانة، و الرقص، و الغناء و العبادة، و في المقابل كلجريات العنف و الكذب و السرقة، و غيرها مما



تغطي مختلف فعاليات و إدارة و قيم تكوين المجتمع. و هناك عادة طقوس ضمن الكلجرية تدعمها من داخلها، أو طقوس عامة موسمية تدعم مجموعة من الكلجريات.

حصلت مع هذا التطور البيولوجي، نقلة جذرية في قدرة بقاء الكيان الحي، و هو موروث إضافة إلى الجينات. فبينما تؤلف الجينات أصغر وحدة بيولوجية يتوارثها الكيان الحي ليتمكن من إدامة الوجود، أخذ يرث الميمات. و هذه هي أصغر وحدة كلجرية يرثها الإنسان عن طريق المجتمع، أي عن طريق المرجعية المشتركة التي تؤلف تراكم الذاكرة الفعالة ضمن حوار الجماعة، و التي تتضمن تعليماً و تدريباً على الاستراتيجيات المناسبة بالنسبة إلى ظروف التطور المعرفي لتلك الجماعة.

لم يكن هذا التطور لظهور الميميات عند الإنسان حالة فريدة في الإمكانات التي يتمتع بها الكيان البيولوجي. فهناك الكثير من الحيوانات، و بخاصة التي تؤلف مجتمعاً، تبتكر كلجريات و تنقلها إلى ذريتها عن طريق وحدات، التعليم و التدريب.

و لذا، اكتسبت الإنسانيات قدرات ابتكارية، و بقدر ما أخذت هذه الإنسانيات تفتقر إلى استراتيجيات التعامل مع البيئة، بقدر ما أخذت تبتكر استراتيجيات التعامل الآني و بخاصة عند ظهور الإنسان العاقل. كما أخذت تنتقل قدرات الابتكار عن طريق الجينات، و تنتقل معها طرز التعامل و تسخير الخبرات عن طريق الميمات، أي التدريب و الذاكرة بممارسة الكلجريات.

و قد انبنت هذه القدرات على منحيين: **أولاً**، قدرة الابتكار، التي تتطلب التدريب و التنشيط، و تكسل هذه القدرات من دون هذا التدريب و تفقد قدرة التكيُّف بالسرعة و الكفاءة المناسبة، سيفقد عندئذ الكيان قدرات البقاء في آليات المنافسة.

أما المنحى **الثاني** فهو تكرار التعامل، الذي لا يؤلف آلية لتدريب القدرات الابتكارية، فقد ظهرت عند الإنسان سيكولوجية الملل من التكرار، و هي سيكولوجية وظيفتها رفض التكرار، و إيجاد بديل منه. إذن، يولد منحى الابتكار التنوع، بينما يؤدي منحى التكرار إلى الملل.

لا يحدد منحى الابتكار عند الإنسان سوى خصائص المادة، لأنها تتضمن قدرات هائلة للتخيل، فهي قدرات عملياً لا حدود لها سوى في مخيلته، و المخيلة حرة، ما زالت هي داخل مخاض الدماغ، لحين مواجهتها ضروريات خصائص المادة.



يؤلف حس و معرفة التعامل مع صفة الإبتمال، و تصنيع الإبتمال، الآلية الطبيعية التي تسخرها بعامة الكيانات الحية في تحقيق التوازن المناسب بين استنفاد الطاقة و تحقيق إرضاء الحاجة، و هو كذلك آلية طبيعية، حسية و منطقية، عند الإنسان، لا كمنحى مكتشف أو مبتكر، و إنما كمنحى جيني متأصل، و لكنه منحى، أو قدرات ابتكارية من غير استراتيجيات. و بقدر ما فقد الإنسان استراتيجيات التعامل، مع تطوره، يكون قد فقد استراتيجيات تحقيق الإبتمال، و لكن مقابل هذا أخذت تورث بمرور الزمن قدرات ابتكارية هائلة لتحقيق صفات الإبتمال. و لذا أصبح التدريب على الحس بالصفة الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعة و في أشكال المصنعات، و التعامل معها و تصنيعها، و تدريب قدرات المخيلة و العاطفة على صيغ التعامل معها و التدريب عليها، حاجة تأصلت مع تطور الإنسان العاقل. و من هنا أصبح إغناء سيكولوجية المعيش بتنوعات و طرز من صفات الإبتمال، بالنسبة إلى الإنسان ضرورة وجودية، فأخذ يُسرّ بتحقيقها و التعامل معها، و ذلك بقدر انعتاقه من الحاجتين النفعية و الرمزية، وأصبح سروره غير مشروط بهما، و وصل بذلك إلى حالة الاستمتاع.

و لكن، مثل هذا التعامل لا بد أن ينبني على ظرف التعامل مع مادة قائمة في الوجود، سواء أكانت طبيعية، أم مصنعة، وإذا كانت مصنعة سيكون التعامل ضمن الدورة الإنتاجية. و حينما تتحقق صفة الإبتمال في شكل المصنع ضمن حركة الدورة الإنتاجية يخضع لضرورات منطق الحركة فيها.

رابعاً: المنطق في التصنيع

يتصف التصنيع بتسلسل حركات متعاقبة، و يتصف هذا التعاقب بضرورات المنطق، إذ حين يحصل تغير المادة من حالتها الخام إلى شكل المصنع، يتوقف عند حركة ما، قبل أن يباشر بالحركة اللاحقة، فيتأمل جدواها، و يقيّمها، ثم يقدم و يعيد صياغة الحركة اللاحقة في ضوء تقييمه للحركة الأولى. و هكذا تتعاقب الحركات الميكرية (Micro) و الماكروية (Macro) في الدورة الإنتاجية الواحدة. و بقدر ما تحصل جدوى حقيقية في أي من الحركات و بتعاقبها، أي توافقها مع خصائص المادة، تتصف الحركة بدلالة المنطق، و تبعاً لذلك تتحقق صفة الإبتمال. لأنه بمنطق التعاقب لحركات مجدية، متوافقة مع خصائص المادة، يحصل توازن بقدر مناسب بين استنفاد الطاقة و تحقيق أداة إرضاء الحاجة.

فالإنتاج عند الإنسان، مهما كان بدائياً، لا بد أن ينبني على منطق جدوى تعاقب الحركات، و إلا فسد و خرج عن مجال آليات المنافسة. مثل واحد على ذلك



يوضح دلالة منطق الحركة في الدورة الإنتاجية، هو حينما يقدم النجار و ينشر خشبة، و يحرك المنشار في أحد الاتجاهين، يتوقف لبرهة قبل أن ينتقل إلى الاتجاه الثاني، فيقدم في آنيات هذا التوقف و يتأمل جدوى الحزكة، و يقيمها في تلك الآنيات الميكرية، ثم يقدم على تنظيم الحركة اللاحقة في ضوء تقييمه الحركة الأولى. إن وعي هذا المنطق، و الحس بالتوازن الذي حصل بين استنفاده الطاقة و شكل المصنع في كونه أداة وظيفة و إرضاء حاجة ما، سيؤديان إلى وعي الذات بأنها حققت شكلاً يتصف بالإبتمال، و تبعاً لذلك ستُسرّ الذات بأداء التصنيع، كما ستسرّ عند التعامل مع المصنع كأداة إرضاء الحاجة.

إن سيرورات التعامل ضمن الدورة الإنتاجية التي تقوم بتحويل المادة الخام إلى شكل المصنع، و من ثم تسخير المصنع بوظيفة إرضاء الحاجة، تقاد بمنطق التوافق مع خصائص المادة، و منطق توافق شكل المصنع مع متطلبات إرضاء الحاجة؛ أي إبتمال الشكل و إبتمال سلوكيات التعامل. و هنا يتعين أن ننتبه، و نؤكد، أن صيغة الإبتمال في كل هذه الحالات تتكيف مع العقل و الحس الأنلوغي، و هما اللذان يحركان العاطفة و النـزوات و مخيلة القدرات الابتكارية.

خامساً: الاستمتاع و صفة الإبتمال

إذن فالأداة الأولى لتحقيق الاستمتاع هي الوعي و الحس بوجود صفة الإبتمال و منح هذه الصفة قيمة ذاتية، فيأخذ السرور صفة الاستمتاع لأنه لا يرتبط بإحدى الحاجتين القاعدية، حر منها و خارجها. لأن القيمة هنا تمنح و تنحصر بحسية شكل صفة الإبتمال ذاتها، و ليس بما تدره من فوائد بقائية، كالنفعية و الرمزية. فيبرز السؤال هنا: كيف يمكن أن تمنح قيمة لصفة خارج متطلبات النفعية و الرمزية، و كيف يمكن أن يتحقق سرور حر تعيه الذات، أو ما تعنيه الحرية هنا؟

الجواب هو: تمنح القيمة الإستطيقية لشكل معالم الأشياء بسبب سرور الذات في شكل صفة الإبتمال التي تحسها و تتعرف إليها. و هو وعي بتلك القدرات الحسية التي تتمتع بها الذات لصفات الإبتمال، و وعي، في آن واحد، لتفعيل حرية هذه القدرات في التفاعل مع هذه الصفات. فيحصل تبعاً لذلك، بسبب هذه الحرية، الشعور بالسرور خارج هموم الحاجة القاعدية. و بهذا تكون الذات قد منحت قيمة لذاتها لأنها أصبحت حرة بتمتعها بهذه الحرية الوجودية، و من هنا تحول السرور إلى الاستمتاع.



فإذن، شرط الاستمتاع هو الحس بصفة الإبتمال، شرط أن تمنح الذات لنفسها حرية تفعيل القدرات الحسية كإرادة حرة لهذا التفعيل. و بقدر ما يكون تعامل تحقيق صفة الإبتمال منحصراً في هموم الحاجة القاعدية، ستصبح القيمة الممنوحة لشكل الشيء ليس ضمن القدرات الحسية الإستطيقية.

سادساً: قيمة لذاتية الوجود و معنى للوجود

إن ذات الفرد الإنسان، من جهة أخرى، تتفرد عن باقي الحيوانات كافة بأنها تعي حتمية زوال البقاء. أي أن البقاء طارئ، و ليس أكثر من حالة آنية.

لذا تتأمل الذات في هذا الوجود الزائل، فتطرح الأسئلة عن جدوى الزوال، بعد أن تكون قد استنفدت طاقات هائلة في إرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، سواء أكانت هذه المساءلة مباشرة أم ضمنية. و إذا حولنا هذه الأسئلة بلغة الحاضر، فتتساءل الذات: هل أن الوجود هو إرضاء حاجة الجينات للتكاثر و إدامة الجنس فقط؟ كما تتساءل الذات بلغة الماضي: لماذا أزول أصلاً، و لماذا لا يدوم البقاء، و لَمَ أتمنى الخلود، و أسعى إليه؟ فكلا الصورتين: الحاضر و الماضي، عبث لا معنى له، ما لم تمنح الذات لوجودها قيمة تبتكرها خارج متطلبات البقاء، و هي قيم إرضاء الحاجة الإستطيقية.

و ربما نعجز عن أن نجد وصفاً واقعياً لعبثية الوجود، من دون التشبث بأوهام و خداع ذاتي، كما نجدها في الرؤية الخلاصية، و بوعود بالعوالم مؤجلة بمختلف صيغها. و خلافاً لهذا، نجد وصفاً دقيقاً و جميلاً، يعي واقع عبث الوجود، فيقدم على الاستمتاع بالوجود، و هكذا جاء وصف هذه الرؤية في ملحمة جلجامش. فتنصح صاحبة الحانة الملك جلجامش، في هذه الأسطورة، و تقول له: إن طلب الخلود لا طائل تحته، و لذا استمتع بالوجود، و هذا نص ما تقول:

«إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

حينما خلقت الآلهة العظام البشر

قدّرت الموت على البشرية

و استأثرت هي بالحياة



أما أنت يا جلجامش فليكن كرشك مليئاً على الدوام

و كن فرحاً مبتهجاً نهار مساء

و أمَّ الأفراح في كل يوم من أيامك

و ارقص و العب مساء نهار

و اجعل ثيابك نظيفة زاهية

و اغسل رأسك و استحم في الماء

. . . .

و أفرح الزوجة بين أحضانك

و هذا هو نصيب البشرية»[(١)].

هكذا أقدمت المخيلة التي يتمتع بها جنس الإنسان العاقل، و سخرت ما ورثت من قدرات في التصور، فاستحدثت منحى الاستمتاع بهذا الوجود، و بهذا منحته معنى و قيمة. فأخذت هذه المخيلة نهجَين، أو ما يمزج بينهما، أو يوافقهما: فإما أن يأخذ منحى نهج الاستمتاع بالبقاء القائم و الدنيوي، حيث تُقدم المخيلة على ابتكار كلجريات الاستمتاع و تنوع ممارساتها، و تجعل منها وجوداً ممتعاً، و لذا تكتسب معنى وقيمة. فتستحدث المخيلة لوجودها الدنيوي مفاهيم و كلجريات متعددة مع مصنعاتها و قيمها و طقوسها، و تسخرها لدعم قدرات ممارسة الاستمتاع. و كما نجد في ملحمة جلجامش فإما الاستمتاع في كل يوم من أيام الوجود، بما في ذلك الرقص و الألعاب في المساء والنهار، و إما أن تُقدِم المخيلة على نهج سرورٍ ينبني على وجود مؤجل، يتحقق في عالم أخروي، و بقاء أزلي، فتستحدث لها كلجريات و طقوساً تسخرها لتدعم التمني و التوسل للوصول إلى ذلك العالم الأخروي.

و لكن مثل هذا السرور، سواء أكان سروراً يحصل في العالم الدنيوي، لأنه يتضمن تمنياً و أملاً في الخلود، أم سروراً يحصل في مخيلة الخلود، فكلاهما يحصلان بهدف إرضاء الحاجة الرمزية خارج إرضاء الحاجة الإستطيقية، و بعيداً عنها.

---

(١) طه باقر، **ملحمة كلكامش**، سلسلة الثقافة العامة (بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١])، ص ١٣٧ - ١٣٨.



سابعاً: ظهور الحاجة الإستطيقية في تكوين سيكولوجية الإنسان

إن وظيفة الحاجة الإستطيقية هي نقل وعي الوجود من واقع هموم البقاء المحضة إلى حالة استمتاع المخيلة بهذا الوجود، و الارتقاء إلى نشوة الوعي. و بقدر ما تحقق الذات استمتاعها بوجودها، تكون قد منحت ذاتها قيمة و معنى. أي انتقلت الذات المستمتعة بوجودها، من بقاء حياتي تتحكم به المتطلبات الحياتية البيولوجية إلى درجة كبيرة، إلى وجود يتضمن وعياً و حساً يتحكم بهذا البقاء، و يجعل منه كياناً مستقلاً عن هموم الوجود، لذا، يبتكر كلجريات الاستمتاع، و يمنح القيم المتضمنة فيها لذاته، و لذا، فهو بين كل الحيوانات الذي يستنفد طاقات هائلة لهذا الاستمتاع، في الغناء و الرقص و مشاهدة الشيء الجميل و التمتع بالجنس و الطعام اللذيذ و الروائح العطرة، و غيرها من الكلجريات التي يبتكرها و التي لا تحصى.

فتكتسب المخيلة، بهذه السيرورة في ارتقاء وعي الوجود إلى وجود حر، غير مشروط. و إن أردنا دقة أكثر في القول: تبتكر المخيلة لذاتها تعاملاً للوعي بوجود حر من هموم الوجود، فتكون قد منحت هذه الذات لوجودها قيمة إنسانية، أو جعلت الوعي بالوجود وعياً يتضمن قيمة إنسانية. لأنه بهذه النقلة الحسية تتجاوز المخيلة متطلبات الحاجة القاعدية المحضة، و تسخّر القدرات الحسية ليس لحماية و إدامة الوجود، و إنما لوجود خارج هذه الهموم، و هذا بعد أن يتحقق إرضاء متطلبات الحاجة القاعدية، سواء في الواقع أم في المخيلة. فتتحقق نشوة الوعي بالوجود، فالسرور عند الحيوان يكون دائماً مشروطاً بهموم الوجود، أو هكذا يفهم في الدراسات البيولوجية القائمة.

لذا، نجد في حضارة الإنسان، تلك الأيديولوجيات التي تتضمن كلجريات الاستمتاع بالوجود كالغناء و الرقص و السمر و اللعب بعامة، و أخرى في المقابل، تسعى لوجود أخروي، في جلد الذات و البكاء. و تؤلف هاتان الأيديولوجيتان رؤية متناقضة للوجود: تعتبر الأولى جنس الإنسان و القدرات الحسية التي يتمتع بها هي هدف الوجود بحد ذاته، و تعتبر الأخرى الإنسان كما لو كان أداة لإرضاء كيانات خارج هدف وجود ذاتها، فتبتكر كلجريات لتضع ذاتها خارج قدرات إرضاء الحاجة الإستطيقية، و بابتكار كلجريات تعطل القدرات الحسية الإستطيقية.



ثامناً: آليات إرضاء الحاجة الإستطيقية

مع تقدم حضارة الإنسان، أخذ يبتكر و يطور تلك الآليات التي تفاعل القدرات المعرفية و الحسية و التي يسخرها في التعرف إلى صفات الإبتمال و الحس بها و التعامل معها، و ذلك في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. أو أن صفات الإبتمال التي تتصف بها الظواهر الطبيعية، و تلك المحملة على أشكال المصنعات، تتضمن معالم و مقومات التكوين الشكلي. و لذا تتفاعل في مخيلة الفرد هذه معالم التكوين الشكلي، لتؤلف القاعدة الحسية المادية الملموسة، بكونها معالم الظواهر الطبيعية، و بكونها معالم المصنعات التي يتعامل معها الفرد في المعيش اليومي. أي أنها المعالم التي يتحقق عن طريقها إرضاء الحاجة المركبة.

لذا يؤلف هذا التفاعل الحسي القاعدة الحسية حيث تتدرب القدرات الحسية التي يرثها الفرد بيولوجياً، و حيث تنبني و تنضج، مع نضوج ميمات الكلجريات التي يبتكرها مجتمع الإنسان.

لذا يؤلف تفعيل الحس بهذه المعالم آلية تفعيل الحس بصفات الإبتمال القائمة في مقومات التكوين الشكلي للظواهر الطبيعية و المصنعات، كما ستؤلف في الوقت عينه، أداة تفعيل ابتكار صفات الإبتمال، و بهذا تصنع التكوين الشكلي للمصنعات. و ضمن هذا التفعيل، أو بيئة التفعيل، تبتكر الكلجريات المتعددة، التي تهيئ ظرف التعامل الحسي، و في أنها تقوم بقيادة سلوكيات التعامل مع الصفات الإبتمالية، و بتهيئة قادتها و أشكال صفاتها الإبتمالية، بمنحها القيم المناسبة.

و الآن يتعين أن يطرح السؤال: ما هي الأدوات أو المقومات التي يؤدي التعامل معها و توظيفها و تقييمها، إلى الحس بالصفة الإبتمالية؟ قبل الإجابة عن هذا، أود أن أبين أن الحس بهذه المقومات، و ما تتصف به من صفات الإبتمال. بدأ عند الإنسان العاقل منذ بدء وجوده. و ذلك لأن التعامل مع هذه المقومات ينبني على قدر مناسب من منطق التعامل مع خصائص المادة، و لذا سيكون بالضرورة بذلك القدر تعامل حسي و حدسي و معرفي مع صفة الإبتمال. و من غير أن يتضمن التعامل بالقدر المناسب من منطق التعامل، و الحس بصفات الإبتمال، تفسد الدورة الإنتاجية، يعجز عن هذه الصفة، في أي مرحلة من مراحل الدورة. هذا يصح إن كان الفرد المتعامل مع الظواهر أو المصنعات واعياً ضروريات منطق التعامل و الحس بالصفات الإبتمالية، سواء بمعرفة و حس واضح أو بحس ضمني حدسي.

و في مجال التنظير كان من أوائل من أشار بوضوح لهذه الأدوات المعماري و المنظر الروماني ماركوس فيتروفيوس (Vitruvius) في القرن الأول ق.ع. و من بعده



وضح البعض من معالمها المعماري النهضوي ليون باتيستا البرتي (Alberti) في القرن الخامس عشر.

إن أهم صيغ المركبات الشكلية التي تتوافق مع متطلبات خصائص المادة، هي علاقات التنسيق و الاتساق و التوازن و التنميط بما في ذلك السمتري Symmetry و الالتباس Ambiguity و مختلف صيغ المجاوز Metaphors و الهرمنة Harmony، و غيرها بين مقومات التكوين الشكلي في صفة الإبتمال سواء الطبيعية أم المصنعة. إن وجود هذه العلاقات هي صيغ للعلاقات، و ليست قواعد لثوابت علاقات. لذا تظهر صيغها في أشكال الظواهر الطبيعة بكونها بدائل لا تحصى، حيث يؤلف كل بديل منها حالة فريدة في الطبيعة، كل حركة في أمواج البحر، و في الغيوم، و شكل أوراق الشجرة، هرمية الجبل، و تركيب معالم وجه القطة، متفردات لما لا نهاية له من تنوع. و هو كذلك واضح في تعاقب الدورات الإنتاجية في حضارة الإنسان. لقد جاءت الطرز للتكوينات الشكلية لمختلف المصنعات التي تبتكرها مختلف الكلجريات، من طرز العمارة والأدوات المنزلية و العربات و الصحون و السيوف و الملابس و الحلي، تتضمن تكوينات شكلية لا تحصى بدائل كل صنف منها.

و على الرغم من اتساق النسب المحددة في تصنيع النحت المصري، التي دامت أكثر من خمسة و عشرين قرناً من الزمن، فكل قطعة نحتية ابتكرتها تلك الحضارة، جاءت تؤلف حالة فريدة. و على الرغم من أن هناك طرازاً واضحاً متبعاً في العمارة الإغريقية الدورية (Doric Architecture)، فقد جاء شكل كل معبد دوري يؤلف حالة فريدة، و على الرغم من المحتوى الرياضي لتكوين المقرنص، فكل حالة منها في قصر الحمراء أو المدرسة المستنصرية تؤلف حالات فريدة، و على الرغم من القواعد الصارمة لتكوين حدائق الزنية اليابانية (Zen)، فهي متنوعة في متغيرات مكرية تكاد لا تلمس أو تحس، كما تتركب عواميد الكاتدرائيات الغوطية (Gothic) من أرماح (Shafts) تتجمع و تتكرر، و لكن تركيبها ليس استنساخاً و إنما حالات لتنويع متأنق.

إن ابتكار هرمية شكل الهرم المصري، يتوافق مع القانون الطبيعي لانزلاق المادة، و هو الشكل الطبيعي للجبل و لمختلف المنحدرات في الظواهر الطبيعية. كما كان ابتكار السمتري في التكوينات الشكلية لعمارة و فنون المجتمعات البدائية يتوافق مع تلك الأشكال السمترية القائمة في الظواهر الطبيعة مثل شكل الجبل و الشجرة و الشمس و الفاكهة و أوجه الحيوانات. و كان الدولاب في بداية ابتكاره يتكون من قطع خشبية تملي كامل استدارته، و من ثم ابتكر دولاب مع إطار و برمق/ شعاع



الدولاب، متصل بالجزع (Axle)، و هو محور الدولاب. فأحدث بذلك اقتصاداً في المادة، و خفة في وزن العربة، و سرعة في دوران الدولاب، حيث تؤلف هذه التكوينات توافقاً أكثر مع خصائص دوران حركة الدولاب، و اقتراباً أكثر من متطلبات خصائص شكلية و مادية الدولاب. و بقدر ما تؤلف هذه المصنعات أداة كفؤة، من حيث الاقتصاد في المادة و الطاقة، و من حيث كفاءة الحركة و إرضاء الحاجة المركبة، فستؤلف، في الوقت عينه، أدوات ضبط للتكوين الشكلي، المتمثلة بالتوازن و السمتري و التناسق و غيرها، و التي نجدها في الظواهر الطبيعية، و التي أخذ الإنسان العاقل يحسها و يتعرف إليها، فيسخرها في ضبط التنوع و شكل المصنعات. إذن تؤلف صيغ المركبات الشكلية التي تتوافق مع متطلبات خصائص المادة، الآلية التي تحقق توافق شكل المصنع مع متطلبات الصفة الإبتمالية.

إن علاقات صيغ صفات الإبتمال لا تنقل أو تستنسخ في الدورات الإنتاجية، و إنما تبتكر في كل حالة من التعامل. خلافاً لهذا تفسد العلاقات التكوينية، لأن التعامل مع خصائص المادة يفتقر إلى الابتكار، فيصبح تكراراً مملاً، لا يرضي الحاجة الإستطيقية. و لولا هذا الابتكار و التنوع و التفرد، لأصبحت التكوينات الشكلية لمصنعات حضارة الإنسان أداة ملل، و لما حققت هذه الحضارة استمتاع الفرد الإنسان بوجوده، و تبعاً لذلك منحت معنى و قيمة لإنسانيته.

خلاصة

هنالك في تنظير شكل المصنعات بصورة عامة، منذ أن أخذ الإنسان يتأمل فيها، مفاهيم متعددة لمفهوم الإستطيقية، و الفنون و الجمال، في مقابل القبح. و نلاحظ أنه في الكثير من التنظير تظهر مصطلحات هذه المفاهيم كما لو كانت مرادفة، أو تظهر من دون تعريف واضح أو تحديد للعلاقات بينها. غير أن موقفنا في هذه الأطروحة، من المفاهيم الثلاثة : الإستطيقية والفن و الجمال، يعرف مفهومها بحسب ما يلي :

١ ـ الإستطيقية

هي تلك الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، الثالثة في مركب الحاجة المركبة، و هي التي ترضي حاجة حس وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و «سروره بنشوة» هذا الحس. و بهذا يمنح الإنسان قيمة و معنى لإنسانيته.



٢ ـ الفن

هو تلك الأداة التي ترضي متطلبات الحاجة الإستطيقية، و التي تشمل القطع الفنية كالعمارة و النحت و الرسم و الخط و الشعر و الأدب، كما تشمل سلوكيات الحركة كالموسيقى و الرقص و الغناء و الرياضة و اللعب بعامة.

٣ ـ الجمال

يكتسب شكل الشيء صفة الجمال، سواء أكان مصنعاً أم ظاهرة طبيعية، بقدر ما تمنحه القدرات الحسية الذاتية قيمة محبذة أو مفضلة، شرط أن يتمتع شكل الشيء مسبقاً بصفة الإبتمال. و يصبح هذا الشكل بهذه القيمة أداة استمتاع، لأن القيمة تمنح حصراً إلى مركب تكوين الشكل.

إن الشكل الذي يتمتع بقيمة محبذة و مستساغة، و من غير شرط الإبتمال، سيكون قد منح قيمة لإرضاء إحدى أو كلا الحاجتين القاعدية: النفعية و الرمزية. لذا ستكون قيمة الشكل الممنوحة في هذه الحالة هي خارج الحاجة الإستطيقية. و تتمثل هذه الحالة، بأشكال محبذة لمصنعات كالأبنية المقدسة، حيث ترضي الحاجة الرمزية، أو الأبنية التجارية، حيث ترضي الحاجة النفعية، و بقدر ما تفتقر للصفة الإبتمالية، تصبح قيمها خارج الحسية الإستطيقية. و لأنها تفتقر لصفة الإبتمال، و لا تمنح قيمة محبذة، تتصف عندئذ بالقبح بالنسبة إلى حسية ذاتية الفرد.

إذن، حينما تمنح الذات قيمة لشكل أي شيء، و لأي من مسببات و حالات إرضاء الحاجة المركبة، ستصبح القيمة الممنوحة للشكل، حالة ذاتية متفردة، سواء بالنسبة إلى فرد معين أم بالنسبة إلى جماعة. و لكن، حينما تمنح قيمة للصفة الإبتمالية، ستكون قيمة لحس متوافق مع خصائص المادة، و بما أن الخصائص هي الثوابت في تركيب كل الأشياء، في كل مكان و زمان، تكون هذه علاقة عميمة Universality لعلاقة وجودية الإنسان المادية. و من جهة أخرى، بقدر ما تكون الحاجة المركبة التي سعت الدورة الإنتاجية لإرضائها، متوافقة مع سيكولوجية هموم البشر الوجدانية و العاطفية و البدنية بصورة عامة Generally، تتصف بعميميتها بالنسبة إلى حضارة البشر. ما يجعل منح قيمة لصفة الإبتمال، في هذه الحالة، و للأشكال التي تتصف بها، سلوكية تتجاوز نسبية تفردية الذات، و نسبية الزمن و المكان، لذا، تكون قيماً عميمة تمتد عبر تطور حضارات الإنسان.



لقد حققت حضارة الإنسان قطعاً فنية تؤلف أوج قدرات الابتكار، و من أجملها:

رباعيات عمر الخيام، و رباعيات بتهوفن، و تمثال الإلهة أفروديات، إلهة الحب و الجمال الإغريقية، الملقبة بـ فينس لـ ميلو (Venus of Milo)، و صورة السفينة الغارقة لـ جوزيف وليم ترنر (Turner)، و كنيسة نوتردام في رون شامب للمعماري كوربوزيه. تتميز كل من هذه المصنعات بأنها تحمل صفات إبتمال تمتد عمومياتها في الزمن، و لذا هي بين ما يؤلف أوج ما حققته مخيلة الإنسان في التعبير عن قيمة ذاتها، و منح معنى لذاتية الوجود.

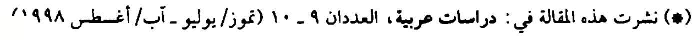
* * *

كان هذا وصفاً مختزلاً لرؤية مفهوم الجمال كما هو في سيكولوجية الإنسان، ينبني على تطور نضج القدرات الحسية و المعرفية، التي تستمتع بنشوة الوجود. و هو وجود يحقق وعياً مستمتعاً بقدر ما يبني تعامله على حدس حسي متوافق مع متطلبات خصائص الإبتمال المناسبة، و إرضاء عموميات هموم الوجود، سواء تلك المحققة في المصنعات، أم القائمة في الظواهر الطبيعية.



الفصل الحادي عشر

مقارنة بين ثلاثة أنماط فكرية: الأمثال، و اللاهوت و الفلسفة(*)


(*) نشرت هذه المقالة في: دراسات عربية، العددان ٩ ـ ١٠ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٨)




مكتبة
الفكر الجديد

أولاً: الأنماط الفكرية

تتقدم المعرفة التجريبية، و العقلانية منها، بقدر ما يتمكّن الفكر من التعرّف إلى واقعيات خصائص المادة: مقوّماتها و آليات تفاعلاتها، و محصّلاتها. بتعبير آخر، تتولّد غالبية المعرفة التي تنظّم العلاقات الاجتماعية، عن طريق تجربة التعامل الاجتماعي الآنية حينما يجد هؤلاء المتعاملون و المتحاورون أن بعضاً من نهج سلوكياتهم مجدٍ و الآخر غير مجدٍ. فواقعية المعرفة التي تنظّم هذا التعامل المتنوّع و المتجدّد هي مزيج مركّب من معرفة واقعية، و متوافقة مع خصائص المادة و متطلّباتها و البيئة التي تظهر فيها. و من جهة أخرى، تمتزج هذه المعرفة الواقعية بأوهام و فرضيات مفنطزة/ بطرة Fantasies، حينما تكون وظيفة هذه الأخيرة الدعم النفسي للفكر الفاعل. إذ لولا هذا الدعم النفسي الذي تؤمّنه تصوّرات الفرد للتعامل، سواء أكانت واقعية و حقيقية أم وهمية و مفنطزة، لأرتبك الفكر في كثير من حالات التعامل، و أحبطت مساعيه عند مواجهته متطلبات الظواهر، سواء منها الاجتماعية أم الطبيعية. نخلص مما تقدم، إلى أنه ظهرت مع عقل الإنسان العاقل ـ مع تطوّر دماغ الإنسان ـ أنماط متعددة من المواقف الفكرية يُوظِفها هذا الإنسان في تنظيم سلوكيات تعامله مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية. إن الهمّ الأساس للتعامل هو تأمين البقاء الآمن و المريح و الممتع. فأخذ الإنسان يبتكر المُصنّعات. و بتفاعله معها، و بتداخلها مع إدراكه و احداثات البقاء اليومية، توسّعت هذه الهموم في تطّور معقّد و مركّب متصاعد. فراحت تشمل هموماً جديدة، بينها معنى الحياة و الموت و حالات المرض و الإحباط في التعامل مع البيئة و غيرها. و من الأنماط الفكرية المتعدّدة التي ابتكرها فكر الإنسان العاقل:

١ ــ النمط التجريبي، الواقعي

هو الذي يؤمّن التعامل المناسب و اليومي و المباشر و الملموس مع متطلّبات البيئة الاجتماعية و الطبيعية. هدفه جعل التعامل واقعياً و مجدياً و متوافقاً مع متطلّبات خصائص المادة.



٢ ـ النمط الديني

و هو الذي يفترض أن هناك قوىً لا مادية يُمكن أن يتوسّل إليها أو يحفّزها، فتُقدم هذه القوى على دعم متطلّبات معيشه. و يُقدم على ابتكار هذا النمط من الفكر و تنظيمه أفراد متبرعون، غير متخصصين، أو مدعومين من منظمة متفرّغة. و يتمثّل النمط الديني البدائي بالطوطمية. و يؤمّن هذا النمط تصوّرات مبسّطة و جاهزة لهموم البقاء و هوية الذات، و في بعضها ثمة تهيئة متخيّلة لأملٍ بوجود آخر يتجاوز واقعيات المعيش و الموت.

٣ ـ النمط السحري

في حين أن نمط الدين موقف و تنظيم جمعي، فإن السحر تعاملٌ و تصورٌ فردي. و يفترِض مفهوم السحر أن الصورة في الفكر يُمكن تجسيدها في مادة جامدة، و بالتالي تكتسب قوىً يُمكن تسخيرها من قبل الفرد لتدعم متطلّباته اليومية.

٤ ـ نمط الأمثال

الأمثال أقوال مختزلة، مقتضبة لمفاهيم تخصّ مختلف حالات تعامل الفرد، و لا سيما مع الفرد الآخر. و هي مفردات لا تؤلِّف بحد ذاتها منظومةً، فالفرد ينتقي من هذه الأقوال حسب الظرف و حالة التعامل، و عن طريقها يتمكّن من تنظيم سلوكيات التعامل، و بخاصة تلك المتوافقة مع متطلبات التضامن الاجتماعي.

٥ ـ النمط الإستطيقي

و هو الذي يُحقّق مكنة المتعة.

٦ ـ النمط اللاهوتي

و هو فكر و تنظيم ديني بعد أن تطوّر و أصبحت تصنعه و تنظّمه و تسهر على دعمه و ترويجه منظمةٌ متخصصةٌ و متفرغة، متكونة من المعبد و رجال اللاهوت. و يظهر نمط الفكر اللاهوتي في نصوص واضحة، محدّدة، كما أن بعضها مغلق و سرمدي بقدر ما يكون مقدساً، و بذلك تتجاوز الزمان و المكان.

٧ ـ النمط الفلسفي

و يسعى هذا النمط إلى إعداد منظومات فكرية لعموميات المعرفة، و لا يتردد في مساءلة شتى المسلّمات الفكرية.



٨ ـ الموقف العلمي

و هو الموقف التجريبي الذي يُنظِّم بمفاهيم واضحة، بعضها يُختزل بمعادلات رياضية، و قد تكون معرضّة للدحض كمحصّلة لفحص تجريبي لاحق، فتُستبدل بغيرها. سأختار من بين الأنماط التي ذكرتها ثلاثة، و سأبيّن بعض صفاتها و وظائفها و أُقارن بينها، و هدفي من ذلك توضيح موقع الأمثال، كفكر، بين هذه الأنماط في تنظيم سلوكيات التعامل. لذا سيؤلّف عرضنا هذا مختزلاً و وصفاً عاماً لنمط الأمثال.

ثانياً: الأمثال، صفاتها و وظائفها

١ ـ ظهور الأمثال

كانت المجتمعات البدائية و القبلية، ما قبل الزراعة، أي ما قبل استحداث الشرائع و القوانين، تُنظِّم سلوكيات تعاملها مع المعيش عن طريق العُرف و المفاهيم الجماعية العفوية، المتمثِّلة في الأمثال و السحر و الأديان. و هو أمر عام في مختلف المجتمعات التقليدية، و على المستوى الشعبي. ظهرت الأمثال في المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، كنمطٍ فكري في تنظيم سلوكيات تعامل الأفراد، و انتقلت من ثم إلى المجتمعات اللاحقة. فهي تجربة الفرد الإنسان مع بيئته و أرضه و مناخه و مع الفرد الآخر، لذا فهي تُعبِّر عن مشاعر و أخلاق و أمانٍ و ضروب تفكير تلك الجماعة التي ابتكرتها و سخّرتها في تنظيم سلوكيات معيشها. فهي، إذن، وليدة التجربة الإنسانية في المجتمع. و الأمثال هي عبارات موجزة، بدلالات واضحة و مبسّطة لسلوكيات معيّنة. و بسبب وضوحها و جدوى دلالاتها في تنظيم سلوكيات التعامل، يستحسنها الناس، شكلاً و مضموناً.

تظهر الأمثال كمحصّلة لحدث معيّن في معيش الجماعة أو القبيلة، أو كتجربة لفرد معيّن، ينتشر خبرها و تغدو مرجعية في مخيلة الجماعة. أو أنها تظهر كمحصّلة لخبرة ترجع إلى أحداث متشابهة في معيش الجماعة، كانت قد تكررت و دخلت فيه تجربة أجيال متعاقبة. أو أن أفراد الجماعة يكتشفون في تعاملهم اليومي أحداثاً و علاقات تنظّم سلوكية التعامل في ما بينهم بصيغ مجدية، فتتكرر و بالتالي تُعتمد. تُمثّل الأمثال، إذن صوراً لأحداث و لعلاقات مرغوبة و مرموقة و مفضّلة، أو فاسدة و مؤذية و مزرية. فتُنظِّم هذه الصور في المخيال الجمعي بموجب هاتين المقولتين: الأولى، تدعم سلوكيات تعاملٍ يؤمِّن التضامن الاجتماعي و إدامته، و بالتالي سعادة أفراد الجماعة، بينما الأخرى تصوِّر السلوكيات التي تمزّق المجتمع و تفسده، و لذا، فهي تؤلف صوراً مكروهه يتعيّن نبذها. و استعمال الأمثال كدلالات لتنظيم التعامل



لا يقتصر على طبقة أو فئة في المجتمع، بل إنها كانت في غالبها مشاعة و منتشرة بين مختلف فئات المجتمع، يُسخِّرها الفقير و الغني، المتعلّم و الأمي على حد سواء، و إن اختلفوا أحياناً في انتقائها. تُلقن الأمثال للفرد من الطفولة، فتهيمن على سلوكيته الفكرية، و تؤلف بمجموعها مرجعية فكرية مشتركة بين أفراد الجماعة، واضحة و سهلة المنال. و عند تسخير هذه المرجعية في حوار المجتمع و تنظيم علاقاته المتنوعة، يجد الفرد ثمة حلولاً فكرية متيسرة، سهلة الفهم، لمختلف الأحداث و العلاقات الاجتماعية، و لمختلف المستويات، الطبقية و المقامية و الإثنية والحِرفية/ Craftsmanship والمهنية/ Professionalism . بمعنى أن هناك مثلاً جاهزاً، إنْ لم يكن لكل حالة من حالات التعامل الاجتماعي، فلأغلبها. و خلاف هذا، يتمّ إجراء شيء من التعديل و التكييف على بعضها ليتوافق مع متطلبات التطور و الحالات المتنوعة أو المستحدثة. المثل، إذن، هو تعبير و محصّلة يدلان على أفكار و تجارب و علاقات و أحداث تلقائية و متكررة في تعامل المجتمع. و يعتمد المجتمع صور و أخبار هذه الأحداث و الأقوال كدلالات على سلوكيات معيّنة، كخبرة تطبيقية ذات أثر سلبي أو إيجابي، محبَّذة أو مكروهة، في تنظيم علاقات أفراد المجتمع فيما بينهم أو مع الأشياء و الظواهر.

٢ ـ صفات الأمثال

هناك صفات متعددة تؤهّل القول ـ الفكرة أو العبارة ـ لأن يصبح مثلاً. فالقول، لكي يكتسب وظيفة المثل، يجب أن يتصف بالاختصار و البلاغة و الدلالة الواضحة و الجمالية: كالإيقاع و الوزن و التماثل. و قد عبَّر عن هذه الصفات ابن المقفَّع، بقوله: «إذا جُعِل الكلام مثلاً كان أوضح للمنطق، و آنق للمستمع، و أوسع لشعوب الحديث». و من صفات الأمثال نذكر:

ـ اختصار العبارة، بلاغتها و قصرها. كقولنا مثلاً: «فَرّق تَسُدْ»، «عاشِق و معشوق».

ـ قولٌ له دلالة تناقض دلالة أخرى، من دون أن يؤدي هذا التناقض إلى إبطال الدلالتين، أو تعارضهما. لأن المثل إنما يُنتقى للمناسبة أو الحالة التي يرغب الفرد في أن يصفها أو يعبّر عنها أو يؤكدها. كالقول مثلاً: «إتقِ شرَّ من أحسنت إليه»، في مقابل «اعْمَل منيح وَ لَوْ بْغَيْر مَحلّو». كما يتمثّل ذلك في المثلين: «نار القريب و لا جنّة الغريب» و مقابله «القرايب عقارب». إن عفوية الترابط بين معاني الأمثال و دلالاتها، و عفوية انتقائها، هي الصفة التي تجعل من الممكن وجود التناقض في دلالاتها و منطق استعمالها.

ـ حِدَّة القول و فتنته، و التي تمثّل الناحية الإستطيقية كما في القول: «بعَيْنو دَخْ و قَلْبو وَخْ».

ـ إرجاع المثل إلى تجربة جماعية، و لذا فإن دلالته فعّالة على الصعيد الشعبي: «أسأَل مجرّب و لا تسأل حكيم»، و «السمك الكبير بياكل الصغير»، و «اللِّي بيسْرُق بيضة بيْسرُق جَمل». إن التعامل الانتقائي للأمثال يؤلّف صفة أساسية في تكوينه كأداة حوارية، لأن التعامل الحواري عن طريق الأمثال، كمفاهيم لتنظيم متطلبات المعيش اليومي، و الاستدلال بها كحجج في الحوار و تنظيم سلوكيات التعامل، إنما يُهمل تلك الأمثال التي لا تتوافق مع الحالة الخاصة، أو قد تُستخدم هي ذاتها في حالات أخرى متناقضة. إذ يكون التعامل معها و بموجبها، تعاملاً انتقائياً، لأنه موقف فكري لا يسعى إلى تحقيق مساءلة عقلانية، كونه يرجع إلى نمط فكري بدائي، بسيط و عفوي. و لذا لا تُقلق الأفراد المتحاورين هذه الصفة المزدوجة، المتناقضة أو الملتبسة، عند تسخيرهم أمثالاً متناقضة في دلالاتها، في الحوار أو في تنظيم سلوكيات التعامل. و ما يبرّر هذه اللاعقلانية، و يطمسها قبل أن تشكّل مأزقاً فكرياً، هو مكنة انتقاء ما هو مناسب للحالة الخاصة و إهمال ما هو متناقض معها.

لذا تؤلّف الأمثال، كنمط فكري في الذاكرة الجماعية، مفردات عفوية الوجود و الدلالة، أي لا منظومية الوجود في المخيال الجمعي. و يعني ذلك أن التباين القائم بين مفهوم هذا المثل و ذاك، لا يُشكّل مأزقاً فكرياً في نمط الأمثال. بينما يُشكّل التباين بين المفاهيم التي تؤلّف المنظومة الفكرية للنمط اللاهوتي أو العلمي أو الفلسفي مأزقاً فكرياً، تسعى هذه الأنماط إلى تجاوزه أو إخفائه: فالفكر اللاهوتي، مثلاً، يبرر التناقض أو يؤوّله، بينما يسعى الفكر العلمي و الفلسفي إلى إظهاره و بالتالي إلى تجاوزه.

٣ ـ وظيفة الأمثال و أهميتها

للأمثال وظائف متعددة في تنظيم سلوكيات التعامل، و أسطر في ما يلي البعض منها:

ـ إزالة شكوك فرد ما تجاه سلوكية معينة.

ـ وسيلة تسلي عن المآسي و الفواجع و تخفّف من وقعها على نفسية الجماعة.

ـ اختصار لمفاهيم النواحي التربوية و التضامنية.

ـ يؤلف استعمال الأمثال نظاماً إدارياً للدولة، كما كان الأمر في الحضارة



المصرية القديمة. حيث كان الوزراء يدونون تعاليمهم و أحكامهم و يعلنونها عن طريق أمثال و حِكَم، و منها ما يرجع إلى ٢٥٠٠ ق.م.

ـ للأمثال وظيفة تربوية، فهي أقوال مبسطة و مختصرة، توضّح للمستمع، الجاهل و طالب المعرفة و الطفل، ما يتعيّن أن تكون عليه السلوكيات التي تعتمدها الجماعة و ترغب في إدارة علاقات الجماعة بموجبها. إذن، هي أداة توعية فعّالة في ثقافة الجماعة.

ـ و للأمثال وظيفة جماليّة. فـ «أمثال العوام مِلْح الكلام» كما يقول المثل اللبنانيّ. و لها أيضاً وظيفة ترفيهية، فيُقدم القرويُون على حفظ الأمثال، و ربما تدور بينهم مباريات حول من يكون أحفظهم لها. و في ما يلي نماذج لبعض المواضيع و الدلالات التي تُسخَّر الأمثال في تنظيم سلوكيات التعامل:

ـ **في السياسة**: «إصلاح الرَّعيّة أنفع من تكثير الجنود».

ـ **في النظام**: «إذا أردتَ أن تُطاع، فاسأل المستطاع».

ـ **في وجود الولد**: «مَنْ خلّف ما مات».

ـ **في الفضيلة**: «الدنيا ما بتخلا من الأوادم».

ـ **في البخل**: «بيحلب النَّملة».

ـ **في الكذب**: «الكذّاب ما بيتصدَّق و لو قال الحقيقة».

ـ **حول أشهر السنة**: «شباط اللّباط، إنْ شبط و إنْ لبط، ريحة الصَّيف فيه».

يمكن لنا، إذن، أن نخلص إلى أن الأمثال تؤلّف، عند المجتمعات البدائية و التقليدية، أساس الفكر الأخلاقي و السياسي، و هي المجتمعات التي لم ترتقِ و تحقّق التنظيم «المدني» أو تكوين المجتمع الحضري. بينما يخفّ دور الأمثال، بقدر ما يتقدّم الفكر في المعرفة العلمية و بخاصة عند ظهور الفلسفة كمقوم في فكر تنظيم المجتمع، و عند ظهور التعليم المدرسي و المعهدي في المدن، و إطلاق حرية الحوار و الإقناع بين أفراد الجماعة، بدلاً من اعتماد التلقين الأيديولوجي (Ideologies)، و حصر المعرفة به. إذن، في المجتمعات، البدائية و القروية و حتى الحضرية منها، التي لم تتعرض سلوكياتها الأخلاقية و المهنية و الحرفية إلى تنظيم مدني مقنن، أو معرفة علمية منظمة حسب مفاهيم و معادلات رياضية، فإنها كفكر جمعي يلتجىء إلى نمطٍ فكري سهل التذاكر، و مبسّط، فيكون التعامل معه انتقائياً، و لذا، فهو لا يخضع لتنظيم عقلاني مسبق لحالة الحدث.



ثالثاً: ظهور نمط الفكر اللاهوتي

بين الأنماط الفكرية التي كانت سائدة في مجتمع الصيد: السحر و الأمثال و الدين و الإستطيقية و التجربة التطبيقية، و منه انتقلت إلى المجتمع الزراعي. و باكتشاف الزراعة و تدجين الحيوان، حقّق الفرد الفاعل فائضاً في الإنتاج. و بقدر ما تراكم الفائض، توسّع نطاق الجماعة Community، من جماعة لا يزيد عدد أفرادها عن العشرات، إلى جماعة تضم آلاف الأفراد و أكثر، و هكذا ظهرت القرى و من بعدها المدن. و مع هذا التوسع السكاني، بات من المحتَّم تطوير و توسيع النمط الفكري للسحر و الدين البدائي و استحداث تنظيم إضافي و من نوع جديد. و خلافاً لما كان عليه الأمر في إدارة التنظيم القديم، حيث كانت إدارة سلوكيات التعامل تحقّق من قبل أفراد غير متخصّصين، متطوعين. تطلّب التنظيم الجديد إحداث دور لأفراد متخصّصين و متفرغين يقومون بصناعة الفكر الديني، و هم رجال اللاهوت، لا كأفراد، و إنما كمنظمة متخصّصة و متفرغة، لها مقار و منشآت، كالمعابد و ملحقاتها، تُوظَّف خصيصاً لهذا الدور في تنظيم المجتمع الجديد، و من هنا ظهرت النصوص اللاهوتية. إن وظيفة هذه النصوص هي ابتكار و تنظيم صيغ من سلوكيات مشرعة بتصورٍ فوقي، تؤمّن تضامناً اجتماعياً مستقراً. و تتضمن هذه النصوص تصوّرات مبسّطة لهموم الفرد، و هي في الوقت عينه تبدو له أمراً فوقياً، و لذا، إلزامياً. و كان بين أشهر الشرائع المحدثة تلك التي صدرت باسم حمورابي. و نخلص من كل هذا إلى أن من أهمّ ما حدث مع ظهور المجتمع الزراعي في تنظيم سلوكيات الجماعة: ظهور فئة متفرّغة، وظيفتها تنظيم الفكر و تأمين التزام أفراد الجماعة به، أي ظهور سلطة على الفكر متفرغة و متخصّصة، ألا و هي منظمة اللاهوت. و بقدر ما تكتسب تنظيمات هذه السلطة و نصوصها، صفات قدسية، إلهية فوقية، تستلِخ فكر الفرد المستتبَع لها.

رابعاً: ظهور نمط الفكر الفلسفي

و مع تقدم تقانة الإنتاج، وتزايد الفائض، و توسّع التجارة و تداولها بين إثنيات و أقوام مختلفة، و ظهور مصالح متعددة ضمن المجتمع الواحد، و تطور المعرفة التجريبية في مختلف المجالات و العلوم، بما في ذلك الفلك و الرياضيات و الملاحة و الزراعة و البناء و التصنيع الحرفي، ظهرت، كمحصلة لكل ذلك، صفوة مفكّرة ضمن الطبقة الوسطى. و بظهور هذه الصفوة، ظهر فكر مستقل نسبياً في إرادته عن الهيمنة المباشرة لسلطة منظمتين: منظمة الحاكم و منظمة اللاهوت. أو بكلام آخر: حينما توازنت قوى الفئات المكوّنة للمجتمع، بفعل التعددية و الانفتاح



التجاري، تهيأت الفرصة المناسبة أو الظرف السياسي لنشوء المجتمع الديمقراطي، فأصبح في مكنة الفرد، عن طريق تسخير إرادته، أن يسهم علناً في تنظيم سلوكيات التعامل في المجتمع، و بذلك ابتدع مفهوم القانون. و من هنا أخذت إرادة الفرد تبتكر القوانين، كمحصّلة لحوار و نقاش و إقناع، من دون أن يُفرض عليها بالضرورة منح هذه القوانين شرعية فوقية، إلهية و قدسية. و من خلال هذا الظرف الاجتماعي المستجد حيث ظهر للفرد حق الحوار العلني و المساءلة، و بسببه، ظهرت الفلسفة و الفيلسوف. و من هنا، و لأول مرّة، أخذ هؤلاء المفكّرون الجدد، الفلاسفة، يطلبون المعرفة من المعرفة، و يبحثون في الوجود، و في حقيقة الوجود، من دون أن يتساءلوا إلى أين سيجرّهم هذا البحث، و من دون أن تكون غاية البحوث و المساءلات هذه بواعث مادية أو بالضرورة إنتاجية و تضامنية، أو طموحات سلطوية، أو أغراضاً تأويلية و توفيقية لمفاهيم و نصوص قائمة و معتمدة من قِبَل المنظمة اللاهوتية، كما كان عليه الأمر حينما كان تحت هيمنة نمط فكرها. و ربما كان أهم ما سعى إليه الفلاسفة و اعتمدوه في بحوثهم هو اعتماد نهج مساءلة مسببات وجود الأشياء و حركاتها و متغيراتها. أي أصبح التعرف على السببية نهجاً معرفياً. و بذلك أسّسوا منهجية العلم، و إن كان بصيغها البدائية. لم يترك هذا الفكر الفلسفي مسألةً لم يُعَرِّضها للنقد و التحليل و التفكيك و التصنيف، و أحيانا للتسخيف، سواء أكانت هذه تخصّ السلطة أم المنظمات اللاهوتية أم المفاهيم الشعبية و حِكَمِها القائمة. و من ضمن ما أقدم عليه هذا الفكر محاججة مسلمات الفكر الجمعي للمجتمع، و منها مقدّساته. و بهذه المحاججة تمكّن من تجاوز الكثير من استلاخ الذات عن فكر ذاتها. و نعني بالذات المستَلَخة هنا، الذات المُستَلَبة من إرادتها، و لا تدري بأنها مُسْتَلَبة، بقدر ما تكون مؤمنة بقدسية مسلّمات نمط الفكر اللاهوتي. مع ذلك، لم يتبلور هذا التطوّر الفكري بصيغ متقدمة إلاّ في شمال شرق البحر المتوسط، أي في غرب تركيا، و شمال سوريا، و شبه الجزيرة اليونانية و جُزُرها.

خامساً: مقارنة بين الأنماط الفكرية الثلاثة

كُنا قد بيَّنا أننا سنقارن بين ثلاثة أنماط للفكر، و هي: الأمثال و اللاهوت و الفلسفة، بين الأنماط المتعدّدة التي عدّدناها سابقاً، و التي تنظّم سلوكيات تعامل أفراد المجتمع في ما بينهم، و موقفهم من الظواهر الطبيعية. و في ما يلي مقارنة مختزلة بين هذه الأنماط المختارة، لجهة وظائفها و دورها في تنظيم سلوكيات التعامل:



١ ـ النمط الفكري للأمثال

تتميّز الأمثال، كنمطٍ من أنماط الفكر، بأن آلية تسخيرها في تنظيم سلوكيات التعامل، انتقائية و عفوية، و بأنها تهيىء للفرد مفردات مستقلة الواحدة عن الأخرى، و صوراً مبسّطة لنهوج و سلوكيات متوافرة على الصُعُد الشعبية، وبالتالي سهلة الفهم و المنال. لذا، ليس هناك من ضزورة لربطٍ منطقي أو عقلاني بين عينيات أو مفردات الأمثال (عينيات/ عينات = جمع عَيِّنَة Sample).

ظهرت الأمثال مع تطوّر المجتمع البدائي، أي مع ظهور الإنسان العاقل، و ظهور العقل العاقل. إذ تطور هذا العقل حين كانت سلوكيات التعامل و الحوار اللساني، في المجتمع البدائي، لا تزال بعد بدائية، بسيطة و لا تتطلّب تنظيماً عقلانياً متقدماً. كان العقل، في تلك المرحلة من تطور التعامل الجمعي و الإنتاجي، ما برح يفتقد القدرة على الارتقاء لتحقيق تنظيم منطقي لمختلف المفاهيم التنظيمية و التضامنية التي يتعامل بموجبها. و لم يحقق أداة فكرية متقدمة ليتمكن عن طريقها من تنظيم منظومات فكرية متقدمة، و ذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة لذلك، لأن مفردات التعامل و الحوار كانت قليلة و شفّافة بالنسبة لكل أفراد الجماعة. لذا، ما كان مفروضاً على الفرد أن ينتقي أياً من أمثال الحالة المعيّنة من سلوكيات التعامل، أي يتمتع الفرد بحرية انتقاء مثل من بين تلك المتوفرة كبدائل لحالة سلوكية معيّنة. فما يحدد انتقاءه هو موقفه المتفرّد من الحدث و مزاجه في آنية التعامل. و الفرد إذ يتمتع بهذه الحرية فلأن نمط الأمثال ليس مدعوماً من قبل منظمة متخصّصة و متفرّغة تسهر على سلوكية التعامل مع مفردات الأمثال، و لا تكون مجموعة الأمثال التي تستخدمها جماعة ما، منظومة System فكرية متماسكة تُفْرَض على سلوكية الفرد في انتقاء مثال كنمط فكري ينظم سلوكيات التعامل مع الآخر.

٢ ـ نمط الفكر اللاهوتي

و ما أن ظهر المجتمع الزراعي، حتى ظهر معه المجتمع المركّب، المتفاضل في التنظيم العائلي، و المتفاضل بسبب ظهور الطبقات و المقامات، مع ظهور وظائف و أدوار متعدّدة و متخصّصة. و من هنا، ظهرت ضرورة تنظيم سلوكيات تعامل و حوار تتطلب ظهور وكيل أو نائب مستقل عن أنيّة التعامل و الذي يستحدث نمطاً فكرياً مسبقاً له، بقدر ما أصبحا، أي التعامل و الحوار، مركبين و معقّدين و متنوّعين، و على صعد متباينة. لقد ظهرت هنا ضرورة تنظيم الفكر بمنظومات مترابطة و متماسكة، و إلاّ ارتبك تنظيم المجتمع. و من هنا ظهرت المنظومات الفكرية اللاهوتية، التي طوَّرت مفاهيم الأديان و الأساطير و جعلت منها نمطاً فكرياً



لاهوتياً. يتحوّل نمط الفكر الديني و يغدو نمطاً لاهوتياً، بعد أن يمرّ بحالة تنظيم تجعله بمثابة منظمات فكرية مغلقة، مدعمة بتنظيمات متفرّغة و متخصّصة، تصنع المفاهيم و الأيديولوجيات Ideologies، و تسهر على نشرها و التزامها. إن اللاهوت حديث العهد، إذ لم يظهر للوجود إلاّ مع ظهور المجتمع الزراعي المركّب، و قد تطوّر و أصبح مركباً طرداً مع تطور المجتمع الزراعي. و مع ظهور المجتمع الزراعي و بسببه، ظهرت مقوّمات تكوّنه، و هي المقوّمات التي بتفاعلها و تداخلها و تطورها أخذت تنظّم سلوكيات أفراد الجماعة، و نذكر من أهمها:

أ ـ الفائض في الإنتاج

لقد أتاح ظهور التخصّص، و التفاضل، الاستئثار بفائض الإنتاج، و احتكار سلطة إدارة تنظيم المجتمع، و استلاب الفرد من إرادته.

ب ـ الاختصاص

عن طريق الاختصاص انتقل التعامل التقني و الإنتاجي و الإداري و الغيبي، من كونه هاوياً لا متفرغاً، و تلقائياً لا منظماً بمنظومة، أو مرتبط بها، و في علاقات شفافة بين أفراد الجماعة، إلى مصالح محدّدة يتفرّد بها الفرد المتخصّص، سواء أكان الحاكم، أم اللاهوتي، أم الحرفي، أم المُزارع الفلاح. فظهرت مع تكوّن هذه الاختصاصات مصالح مستقلة في متطلّباتها و تقاناتها و استئثارها بموقع معيّن في المجتمع، بقدر ما كانت تستأثر كلٌ من هذه المصالح بمقدار من الفائض المحقَّق، فتسعى كل منها إلى الحفاظ على ما استأثرت به: مادياً، فكرياً أو معنوياً. و لذا، فقد نظمت نفسها على شكل فئات متفاضلة، أو انتظمت في فئات و منظمات شديدة الانغلاق في إدارتها، و تفاضلاتها، و جاهاتها المقامية. و من هنا تهيأ الظرف الاجتماعي لظهور التنظيم و الفكر اللاهوتي. إن الفرق الجوهري بين الدين في المجتمع ما قبل الزراعة و التنظيم اللاهوتي، هو أن الأول، الدين، لم يُدعم بمنظومة متفرّغة و متخصّصة، و لها مصالح مستقلة عن مصالح الجماعة بعامة، أي أن مصالح الأفراد الذين يقومون بوظيفة القيادة المعنوية و الغيبية نيابةً عن أفراد الجماعة كانوا يؤدون أدوارهم القيادية بسلوكيات شفّافة بالنسبة إلى باقي أفراد الجماعة.

ج ـ السيطرة الأبوية

كانت هناك في المجتمع ما قبل الزراعة، كضرورة بيولوجية، سيطرة أبوية، من قبل الأم و الأب، على الأطفال و الأحداث. و كانت وظيفة هذه السيطرة هي تدريب



الطفل على مواجهة متطلّبات البيئة، و تلقينه المعرفة المتراكمة التي بحوزة الأفراد المسنّين و ذوي الخبرة، إلى أن يشبّ عن الطوق.

لكن، ما أن ظهرت الزراعة و اكتسبت الأرض قيمة مادية، و هيمن الرجل على الأرض، و عمل فيها و استصلحها، و دافع بقوة ذراعه عن حدودها و ملكيتها، حتى اكتسبت الأرض قيمة مادية و معنوية بالنسبة إليه، و أصبح مالكاً لها، بعد أن كانت مشاعة في مجتمع الصيد، فأصبح الرجل بموقعه هذا الجديد، مالكاً يحمل همّاً جديداً، ألا و هو هم نقل الملكية إلى ذريته، من دون غيرها، و من دون أدنى شك. و من هنا تولّدت هيمنة الرجل المطلقة على أفراد العائلة، أي السلطة الأبوية. فابتدع عقد الزواج، أي أخضع سلوكيات تناسل المرأة لإرادته، ليطمئن على انتقالٍ مأمونٍ لملكية الأرض. و تؤكد النصوص اللاهوتية حرص الرجل المالك على انتقال الملكية إلى ذريته الحقيقية، فنجد، مثلاً، أن النصّ القرآني يؤكد أن لا تتزوج المرأة المتوفى زوجها إلاّ بعد انقضاء ثلاثة قروءات (و القروء، في القرآن، هو مدة الدورة الشهرية عند النساء). و بتقدّم المجتمع، و توسّع تركيبه، تطوّرت هذه الهيمنة الأبوية إلى هيمنة لسلطة الحاكم و سلطة رجال اللاهوت. و ظهر مع هذه الهيمنة و تداخل معها كمسبب، التفاضل الاجتماعي الطبقي و الجاهي، مدعّماً بتنظيم تراتبي Heirarchial على مختلف صعد تكوين المجتمع. و مع تبلور هذه المقوّمات المكوّنة للمجتمع الزراعي و ترسّخها، رسّخت المنظمات اللاهوتية وظيفتها و موقعها في تنظيم المجتمع. فلعبت دوراً فعّالاً في الهيمنة على فكر المجتمع، و بخاصة حين كانت متداخلة مع السلطة الحاكمة، و حين كان يدعم كل منهما الآخر، و يمنحه شرعية لممارسة هذه الهيمنة. فاصطنعت لها منشآت متعددة و ضخمة، خُصّصت لسكن قادتها و حاشيتها و مراقد لآلهتها و مزارات لها، كالمعابد و الأضرحة.

سادساً: مقارنة نمط الفكر اللاهوتي مع الأمثال

تعرض منظمة Organisation اللاهوت نمط فكرها، أو تعرض النصوص التي تصطنعها كما لو كانت المعرفة التي تتبناها و تنشرها و تلتزم بها، تُطابق بفحواها الحقيقة مطابقة مطلقة، و يعتبرها الجمهور المؤمن كذلك، لأن مصدرها أو مرجعيتها، في مخيلته، هي قوى فوقية، إلهية. و لذا فهي مفاهيم جبرية و مُلزمة، و مسلّماتها غير قابلة للتعديل أو الرفض أو المساءلة، و بالتالي لا يجوز إنكارها أو إهمالها مطلقاً. إن الالتزام بهذه النصوص اللاهوتية و اعتبارها مطلقة، هو، في الواقع، إنكار حق إرادة الفرد في مساءلة واقعية النص أو جدواه. و هكذا يكون الفكر أمام النصّ مُستَلب الإرادة. و يتصف هذا الاستلاب اللاهوتي لإرادة الفرد



بالاستلاخ، أي انه استلاب لا يعيه الفرد المستَلَب الإرادة، و هو في الوقت عينه استلاب مقبول و مرغوب فيه من قبل الفرد المؤمن. إن الفرق الجوهري بين الهيمنة على الفكر و إرادة الفرد، من قِبَلِ رجل الدين الهاوي، في المجتمع البدائي ـ مجتمع الصيد، و رجل اللاهوت المتخصّص ـ في مجتمع الزراعة، هو أن الهيمنة عند الأول شفّافة و عفوية، بينما هي عند الثاني منظّمة و محجبة و لا يتبحرها إلاّ العرّاف، رجل اللاهوت.

إن تسخير إرادة الفرد، الإنسان العاقل، في تنظيم سلوكيات معاشه، هي حالة بيولوجية طبيعية كانت قد تطوّرت مع تطوّر فكر الإنسان العاقل. إذ من دون تسخير إرادته في تعامله مع البيئة تعاملاً متوافقاً مع متطلباتها، لا يتمكّن الفرد الإنسان من اتخاذ قرارات يستطيع بموجبها أن يُجابه متطلّباتها و بالتالي تأمين بقائه. إنها حالة بيولوجية يتفرد بها الإنسان العاقل عن جميع الحيوانات الأخرى، لأنه كان قد فقد، في مراحل تكوّن الفكر العاقل، معظم استراتيجيات سلوكيات التعامل، لذا، أمسى تسخير الإرادة في التعامل، في كل تعاملٍ يومي، ضرورة بيولوجية لا بدّ منها لتأمين البقاء. فأصبح الفرد المستَتْبَع لإرادة منظّمة اللاهوت، اللاهوت الذي أخذ يؤلِّف غالب أفراد المجتمع، فرداً لا يسخر هو إرادته، بل تُسخِّر إرادته تلك المنظمة المستَتْبِعة لإرادته. و هذه العلاقة بين وظيفة الفكر لدى الفرد و الهيمنة عليها، سببت خللاً جوهرياً في وظيفة العقل و في آلية تشغيله في مواجهة متطلبات المعيش. و هو خلل لا سابق له منذ أن تكوّنَ عقل الإنسان العاقل، و لم يظهر إلا مع ظهور الفائض و الاستئثار به من قِبَلِ فئة من الجماعة، دون غيرها. فكان لابدّ للفرد الإنسان المستَلَب الإرادة، من أنَ يعوّض هذا الخلل، و إلاّ ارتبك العقل، و ارتبك التعامل و تعرّض البقاء نفسه للخطر. فأقدم و أختار حلاً لفقدانه تسخير إرادته، الخضوع لإرادة فردٍ آخر، لإرادة مستَلِبة لإرادته، التي أخذت على عاتقها القيام بوظيفة تنظيم إرادته المسْتَلَبة و الخاضعة لهيمنتها. و بما أن اللجوء إلى هذا البديل هو ملافاة للخلل الذي حلّ في وظيفة إرادة الفرد المُسْتَلب، فقد قُبِلَ به. و كان هذا قبولاً و خضوعاً عن طيب خاطر، و لم يكن له من بديل آخر. فقُبِلَ به براحة بال، لأنه خضوع هيّأ للفرد تعاملاً مُنظّماً له من قِبَلِ الآخر، من دون أن يستخدم هو إرادته، ما دامت هذه الإرادة مستَلَبة أصلاً. و هنا مصدر تحوّل الاستلاب إلى الاستلاخ و سيرورات هذا التحول النوعي في استتباع الإرادة.

و يعني ذلك أنه بهذا الاستلاب للإرادة، تكون الإرادة قد نقلت مسؤولية القرار إلى جهة غير ذاتها، و هذا ما يهيىء لها، في بعض حالات المواجهة، الاطمئنان الذاتي و راحة البال، و لاسيما حين تكون الإرادة المهيمنة على إرادته إرادة فوقية و متعالية،



أي إرادة إلهية. و هذه هي وظيفة المنظّمة اللاهوتية، كما هي وظيفة القائد الكاريزمي في تنظيم إرادة الجمهور. و ما يُدعِم هذا الاطمئنان لحالة الاستلاب لإرادة الذات تصوّر المخيّلة، و هو تصوّر أن الإرادة التي تنظِّم سلوكياتها، و تهيمن على ذاتها، عائدة إلى قوى جبّارة قادرة على كل شيء. بقدر ما يكون الفرد مؤمناً بها، و مقتنعاً بجبروتها و بكمال عقلها، يخوّلها، في مخيّلته، مسؤولية حمايته و دعم سلوكياته و تنظيم متطلباته المعيشة. إذ بهذه العلاقة المسْتَلِخَة لإرادة الفرد، تُصبح هذه القوى الخارجية، قوى مُحتِمة. و في علاقة مُسْتَلِخَة كهذه، لا يكون للفرد خيار في الانتقاء من النصوص اللاهوتية أو تغييرها أو اعتماد بديل لها. و يرجع الانغلاق في الفكر اللاهوتي، و قبول المُسْتَلَب الطوعي للنصوص اللاهوتية و مفاهيمها إلى سببين، رئيسيين:

أولاً ـ لأن المعرفة التي تقدّمها و تحملها، تُعتبر متكاملة، أو اكتملت باكتمال النصوص. لذا، فلا سبيل معها للمساءلة و التعديل و التبديل، فهي مقوّمات ثابتة، تتجاوز الزمان و المكان.

ثانياً ـ لأن النصوص كانت قد قُبِلَت من قبل إرادة الفرد المُستَتْبَع، و قُبِلت بفحواها المعطى لها من قبل الإرادة المستَلِخة لإرادته، و قُبِلت كبديل لإرادته هو، فتصبح بهذا القدر مقوّمات ثابتة و مستقرة في هويته. و لأنها ثابتة و مستقرة، فإنها تُشكل مصدر اطمئنان و راحة بال. و باعتماد هذه المفاهيم مقوّمات في تكوين هوية الفرد، تُصبح مصدر استقرار لهوية الفرد، و تبعاً لذلك مصدر استقرار للمجتمع و لتضامن أفراده. و لذا، فإن أي محاولة لتغيير هذه المقومات ستغدو عاملاً يسبب إرباك هوية الفرد، و بخاصة ذلك المحافظ الذي لا يمتلك في مخيّلته مقومات بديلة لها، أو لا يتصور أن هناك قدرة على إحداث بدائل.

و هكذا، بقدر ما يكون الفرد مؤمناً بالايديولوجيات اللاهوتية، و يعتبرها مقدسة، أي عليانية، يكون بالقدر نفسه مُستَلَخ الإرادة، و بهذا القدر تصبح مقوّمات هذه النصوص، مقوّمات مُستَلَخة في هويته كموقف فكري من مختلف الظواهر الاجتماعية و الطبيعية.

إن الأمثال تؤلف كذلك مقوّمات في هوية الفرد، إلاّ أن علاقة الفرد بها هي أنه حر نسبياً في تفضيل البعض منها و إهمال البعض الآخر. و لذا، فإن الفرد بهذا الموقف من الأمثال كمقوّمات للهوية، يمنح نفسه حرية تركيب هويته بانتقاء البعض منها، كما تمنحه الجماعة هذه الحرية، و إن كانت حرية مشروطة بظرف التعامل و موقع الفرد الذي يجد نفسه فيه بين الجماعة حين التعامل و حين انتقاء المثل.



سابعاً: نمط الفكر الفلسفي

كنا قد أشرنا إلى تطوّر المجتمع الحضري، و إلى تكوينه المتنوع و المتضمن التعددية في الوظائف، و الحرف، و المهن، و التنظيم الإداري للسلطة الحاكمة، كما أشرنا إلى المنظمات الباحثة في الفلك و الرياضيات و تقانات الإنتاج. كما تحدّثنا عن أهمية المنظمات اللاهوتية و دورها في تنظيم فكر أفراد المجتمع الحضري، و ظهورها كمنظمات مستقلة إدارياً و فكرياً عن التنظيم العام للمجتمع. إذ أخذت، منذ أن تكوّن هذا المجتمع الحضري، تهيىء الإمكانيات لظهور فكر من نوع جديد، هو الفكر الفلسفي.

ظهر الفكر الفلسفي في المنطقة الشرقية الشمالية من البحر الأبيض المتوسط، و ارتقى كأداة للمعرفة عند المجتمع الإغريقي، أو توافر له الظرف المناسب لتحقيق هذا الدور في تكوين فكر الإنسان بعامة، و ظهور هذا النمط من الفكر. و بظهوره انقسم فكر المجتمع. فكان في المستقطب **الأول**، إيديولوجيات منظّمة تقودها و تُنظّمها و تُصنّعُها المُنظمات اللاهوتية. و في المستقطب **الثاني**، نجد الموقف الفلسفي، تقوده و تنظّمه و تُنظّر له صفوة مفكّرة في استقلال عن الأول. و في المستقطب **الثالث**، هناك سواد الناس، و هم مستلبو الفكر و الإرادة، و غالبهم مستَلِخ الإرادة، و لذا اقتصر دورهم الفكري على تعامل بسيط و مختصر ضمن متطلبات المعيش اليومي، و مقتصر على استخدام الأمثال و السحر كنمطين آخرين موازيين للمستقطبين **الأول و الثاني**، و خاضع لهما، و جزئياً متداخل معهما. في تاريخ تطور الفكر الفلسفي، ظهرت مفاهيم كثيرة تبيّن دور الفلسفة في تكوّن الفكر و المعرفة بعامة. و منها ما يُمكن لنا أن نعتبره جوهرياً و له تأثير في تكوين الفكر بعامة، و يمتد تأثيره في الزمن، و منها ما يجوز لنا اعتباره ثانوياً و ذا دور آفل. إن عرضاً للبعض منها، يبيّن لنا مدى تنوّعها و تمحورها كمفاهيم متباينة المتقاربات، و يصوّر لنا وظيفة الفلسفة كنمط بصورة عامة.

في مفهوم فيثاغورس، وظيفة الفلسفة هي محبة الحِكمة؛ و عند سقراط هي تهيئة أداة تحقيق الوضوح في المعرفة و إجلالها؛ و عند أفلاطون هي اكتشاف المعرفة المطلقة التي تركن عند القوة الخلاقة و التي تتجلى بمفهوم المثال؛ بينما كانت عند أرسطو البحث عن مسببات الأشياء في كيانها المادي و في آليات تحرّكها، و إن كان يعزو هذه المسببات إلى قوة محرّكة أولى، خارجة عنها؛ و في تصوّر الأفلوطونية المُحْدثة، كان هدف الفلسفة معرفة المسبّب الأول، و هو الله في نظرها، و التعرّف إليه و التوحّد معه، و هو مفهوم ظهر في الصوفية في ما بعد، و عند بعضهم تعالٍ



يهدف إلى العزلة من واقعية احتكار الفكر من قِبَلِ المنظمة اللاهوتية، أو الالتفاف عليها من خلال التعالي عن التأويل الحرفي للنصّ، و انتزاعهم المعنى الباطني من رجال اللاهوت. و اعتبر الفكر المتفلسف اللاهوتي، القروسطي الأوروبي، أن غالبها فاسد، و إنْ شاء أن يتفلسف، فهو ينتقي منها ما يتوافق مع نصوصه، و إخضاع ما انتقى منها لمسلماته. و هذا فعلاً ما تمّ لأجزاء من فلسفة أرسطو. و بعد ذلك، عندما أخذ الفكر الأوروبي يتجاوز المحدّدات الفكرية اللاهوتية القروسطية، أي البعض من مسلّماتها، قَدِم ديكارت و نظَر بأن وظيفة الفلسفة هي التوضيح المنطقي للحقيقة. و أكثر من ذلك، قال: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، أي أنا أفكر و لستُ عاجزاً عن التفكّر، و وجوديتي مقترنة بهذا التفكّر. و أصبحت وظيفة الفلسفة عند هيغل هي استنتاج مقولات، و هي بظهورها المتوالي التاريخي إنما تمثّل الحقيقة المطلقة، أو أن التاريخ هو عبارة عن انفتاح المعرفة بها، و إن مقولة الحرية هي ذاتها انفتاح التاريخ. و عند ماركس تظهر وظيفة الفلسفة كتحليل عقلاني لواقعية القوى المحرّكة للمجتمع، و بالمعرفة المحصّلة لهذه القوى تتهيأ نظرية و استراتيجية تغيّر المجتمع. تؤلّف هذه المفاهيم لوظيفة الفلسفة و غيرها مقوّمات في تكوينها كما في تكوين المعرفة بعامة، أي يؤلّف كل منها موقفاً معيّناً من تطور المعرفة بعامة و ذلك في الحقبة التاريخية لتطوّر الفكر بالنسبة إلى أهميته كموقف من واقعيات المعيش، سواء أكان هذا الموقف مادياً أم مثالياً، أم مزيجاً منهما.

و لذا، يُمكن اختزال وظيفة الفلسفة في تطوير الفكر بأنها تسعى من موقف تأملي إلى أن تهيىء نظرة منظّمة إلى واقعية الظواهر. و عليه، تؤلّف الفلسفة، كنمط فكري، معممات لا تلتزم بمسلمات معيّنة، لأن هدفها هو التعرّف على واقعية الوجود عن طريق المساءلة. وظيفة الفلسفة و صفاتها: قد تكون فلسفة فيلسوف معيّن، مفهوماً كليانياً لمختلف هموم الفكر و تؤلّف منظوراً منظماً مغلقاً، أي مفهوماً مختزلاً و متعالياً للظواهر. إلا أن مجموع التفلسف في أي حقبة، أو الفلسفة كموقف عام تجاه الظواهر، يؤلّف حالة سجال بين المواقف الفلسفية المتعدّدة، و مساءلة فرضيات كل منها للأخرى، و نقدها و دحضها و تفكيكها، دون أن يكون هناك التزام بمسلمات معيّنة، أو ضرورة لالتزام مسلّمة ما.

و لذا يكون موقف الفرد/ الفيلسوف انتقائياً و اختيارياً في موقفه من فلسفة الفيلسوف الآخر، أو لمدرسة ما في الفلسفة، أو لاتجاه فيها. و هذا ما يُشبه الموقف من الأمثال و الحِكَم عندما يأتي الفرد، كإرادة مفكرة، و يختار منها ما يشاء في تنظيم سلوكيات تعامله مع الآخر. إذ إن هذين النمطين من الفكر يختلفان تماماً و جذرياً عن ذلك الموقف من النص اللاهوتي. لأن هذه الأخيرة، أي النصوص اللاهوتية، تظهر



في فكر المجتمع كمنظومة محدّدة، يتعين قبولها و الالتزام بها ككل، ترعاها و تنظمها و تسهر على حمايتها منظمة متخصّصة و متفرّغة لهذه الوظيفة في إدارة تنظيم المجتمع، و هي المؤلّفة من رجال اللاهوت، أي رجال الدين و الفقه المتفرّغين و المتخصّصين. في المقابل، نجد أنه لا يوجد للفكر الفلسفي منظمة متخصّصة و متفرّغة، وظيفتها رعاية الفرد/ الفيلسوف، و ليس هناك من يفرض المفاهيم الفلسفية على تنظيم سلوكيات المجتمع. و إنْ حصل وفاق و اتفاق بين الموقف الفلسفي و إدارة الدولة، كما حصل بين الفكر المعتزلي و السلطة العباسية، أو كما عند بعض الأنظمة السياسية الكليانية Totalitarian، الفاشية و الشيوعية، فإن الفلسفة المعتمدة في هذه الحالة، تكون قد حُوّلت إلى إيمان كلياني كبديل عن النصوص اللاهوتية. لذا، لا توجد منظمة فلسفية وظيفتها فرض إرادتها على المجتمع، و لا يمكن أن تكون، و إلا لا تعود هي فلسفة. و إن التزم فيلسوفٌ معيّنٌ بمسلمات معيّنة، و تردد أو رفض أن تُعرض مسلّماته للمساءلة، يكون قد انتقل من التفلسف إلى الفقه.

إن الحوار الفلسفي يفترض، بالضرورة، تعريض المسلمات للمسائلة بهدف دحضها، بقدر ما تكون فرضياتها لا تتوافق مع واقعيات الظواهر، أو مع فرضيات المتفلسف الآخر. لذا لا يتمهل الفيلسوف، أو يجب أن لا يتردد في أن يقدم على استحداث مسلمات جديدة كلما شعر و اقتنع بأن مسلماته أُدحِضت من قِبَل الآخر، فيعدّلها أو يستبدلها، أو يلتجىء إلى أخرى، لأن كل مسلّمة منها مصدرها عقل الإنسان، و لذا يجوز له، و لغيره، أن يستبدلها. و هذا موقفٌ فكريٌ يتباين جوهرياً مع الفكر اللاهوتي، و هو فكر لا يسمح بتعريض مسلّماته للمُساءلة، إلا إذا تفلسف. و حينما التجأ الفكر اللاهوتي إلى الفلسفة، كما حصل عند الفكر اللاهوتي المسيحي و الإسلامي في القرون الوسطى، كان قد سخّر الفلسفة كأداة معرفية و منطقية، يهدف بواسطتها إلى البرهان على مسلماته و دعمها، لا أكثر.

لذا، من هذا المنظور للفلسفة، لا يمكن أن يكون مفكّرٌ كالغزالي فيلسوفاً، حسب هذا المفهوم، بل هو فقيه يسخّر أداوت الفلسفة في سجالاته ضد الفلسفة. الغزالي ليس فيلسوفاً، و لا يُمكن أن يكون كذلك. إذ في هذا المفهوم للأنماط الفكرية، لا يمكن أن يكون رجل الفقه عالِماً، لأن موقعه في المعرفة، كموقف فكري، هو التعرّف إلى النصوص اللاهوتية و تفسيرها و تأويلها و نشرها، لا تفكيكها و مساءلتها، و بالتالي تجاوز البعض من مسلّماتها أو كلها، لذا فهو العارِف بالنصوص و متطلباتها، لا العالِم فيها. فالعالِم يسائل و يدحض المسلّمات القائمة و الفعالة، و لذا تؤلّف المعرفة الّتي يقف عليها هي المرجعية التي يستقرىء منها



المتفلسف عند تكوين مستنبطاته. بينما يتفهّم الموقف الفلسفي، و بخاصة الحديث منه، أن واقعية متطلبات سلوكيات التعامل تتألف من إرادات متعددة، و هي تتباين في علاقاتها، فهي في الوقت عينه، تتداخل في علاقات متنوعة: متجانسة و متباينة، متنافرة و متضامنة و متخاصمة، عقلانية و لاعقلانية، و ذلك لأن واقعية ما يحرّكها، هي الإرادات المتنوعة و المتباينة لمختلف الأفراد في المجتمع المعيّن. و لكل من هذه الإرادات فكر و مزاج و معرفة و فنطزة / بطر و طموح تتفرّد بها عن غيرها، و هذا هو واقعها حتى و إنْ كان الفرد مُستَلَب الإرادة. و في حين تفترض الرؤية اللاهوتية أن واقعية الوجود هي مسبقة التنظيم من قِبَلِ قوى فوقية، و لذا يتعيّن على الفرد أن ينظّم سلوكيات تعامله مع البيئتين الطبيعية و الاجتماعية، وفقاً لها، بينما تفترض الفلسفة، كموقف معرفي، أن المعرفة تُسهم في تكوين رؤية الواقع.

و لذا، فهي تُسهم في إنتاجه و إظهاره للوجود. هذا حتى و إنْ كانت مثالية، أي تفترض أن هناك تنظيماً فوقياً أو طوبائياً، فإنها تفترض أن للفكر دوراً حاسماً في هذا التنظيم. و بذلك فإنها، أي الفلسفة، كرؤية و كإرادة للفرد المعيّن، تُسهم في تركيب الذات المفكّرة و الفكر المنظّم للذات، و تبعاً لذلك تُكوِّن واقعيات المعاش. أي أن هناك تبادلاً آلياً، حركياً، بين المعرفة و الذات الواعية، أو أن الذات الواعية، كإرادة فعالة، تتفاعل مع ما هو خارج الوجود الذاتي، و بهذه الحركة الجدلية المتفاعلة، تصنع الذات الواعية وجوديتها، كما أن هذه الوجودية تصنع الفكر الفاعل في هذا الوجود.

و هكذا، تصبح المعرفة بالنسبة إلى الذات الواعية، مقوّماً فعالاً في تكوين التاريخ. إذن المعرفة، في هذا النمط الفكري، ليست خارج التاريخ، أو متعالية عليه، كما هي فرضيات النصوص اللاهوتية. بل المعرفة هي تجربة تاريخية و مشروطة بأدوات المعرفة و أساليب البحث التي تُكتشف و تُمارس باختلاف ظروف ممارساتها، فتختلف باختلاف الخبرات و التجارب و سلوكيات التعامل، فهي تصوّرات للواقع، متداخلة مع تأويلات لهذا الواقع، و فنطزة/ بطر مقترنة به، و ردود فعل عليه. و في المقابل يعتبر التصور اللاهوتي أن المعرفة طقوم جاهزة مغلقة، و لا دور حقيقياً لمخاضات الإرادة و انفعالاتها مع واقعيات المعيش في سيرورات تكوينها. مع ذلك، و بقدر ما تكون الطقوم الفكرية و مسلّماتها معرضة للفحص و لنقد عقلاني، يرتقي الفكر اللاهوتي إلى مرتبة الحوار الفلسفي، كما ارتقى فقه ابن رشد مثلاً إلى الفلسفة. و بهذا القدر يتمتع الفكر بحرية التفلسف، و هي حرية الحوار و الإقناع و المُساءلة.

و من هنا، بقدر ما يُمارس نمط الفكر اللاهوتي رؤية توحيدية، و التزام



النصوص، و يعتبر فحوى النصوص كما لو كانت معرفة مطلقة، فيُمارس استبدادية احتكار المعرفة، تُستلب الإرادة من وظيفتها الطبيعية، و بالتالي، بقدر ما تخضع لهذا الاستلاب و تؤمن به، فإنها، أي الإرادة المُستَلَبة، تُستَلَخ من قدراتها و إمكاناتها المستورثة بيولوجياً، و هي لا تعي بل قانعة باستلابها هذا. في حين، توظّف الفلسفة فكرها لفضح هذه الاستبدادية. و حينما يُغلق باب المساءلة في النصوص اللاهوتية، يكون التعامل مع الأمثال بأغلبه انتقائياً و عفوياً. و بقدر ما تنزلق الفلسفة و تمسي عقيدة، تبتعد بالقدر نفسه عن كونها فلسفة، و تقترب من نمط الفكر اللاهوتي.

حالات، لبنان، ٢٠ آذار/ مارس ١٩٩٨



المراجـــــع

١ ـ العربية

الكتب

إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**. بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٠. ٥ ج.
ج ١: **طور التكوين**.

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

باقر، طه. **ملحمة كلكامش**. بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١]. (سلسلة الثقافة العامة)

البعلبكي، منير. **المورد**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣. ملحق مصابيح التجربة.

برهييه، إميل. **تاريخ الفلسفة ـ القرن السابع عشر**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.
ج ٣: **العصر الوسيط والنهضة**.

الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

الجادرجي، رفعة. **حوار في بنيوية الفن والعمارة**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥.

الجزائري، طاهر. **أشهر الأمثال**. قرأه وكتب مقدمته وحواشيه مازن المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥.

حرب، علي. **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥. (النص والحقيقة؛ III)



الخيون، رشيد. **معتزلة البصرة وبغداد**. لندن: دار الحكمة، ١٩٩٧.

الراسي، سلام. **قال المثل**. [بيروت]: مؤسسة نوفل، ١٩٩٥. (الأدب الشعبي؛ ١١)

سعيد، علي أحمد (أدونيس). **الثابت و المتحول: بحث في الأتباع والإبداع عند العرب**. بيروت: دار الساقي، [د. ت.]. ٣ ج.
ج ١: **الأصول**.

سلامة، غسان. **نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠)

شكسبير، وليم. **مكبث**. ترجمة وتعليق صلاح نيازي.

قرم، جورج. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**. ط ٣. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٨.

ناصيف، إميل. **أروع ما قيل من الأمثال**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤.

يعقوب، إميل بديع. **الأمثال الشعبية اللبنانية**. طرابلس، لبنان: جروس برس، [١٩٨٤]. (سلسلة التراث الشعبي اللبناني؛ ١)

ـــــ. **موسوعة الأمثال اللبنانية**. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٨٩. ٣ ج.

دوريـــات

أمين، جلال. «العرب والعولمة (ملف ١): العولمة والدولة.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/ فبراير ١٩٩٨.

بلقزيز، عبد الإله. «العرب والعولمة (ملف ٢): العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/ مارس ١٩٩٨.

بيضون، أحمد. «عمارة المدن أم مساحة الفنون؟.» **أبواب**: العدد ١٠، خريف ١٩٩٦.

الجابري، محمد عابد. «العرب والعولمة (ملف ١): العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/ فبراير ١٩٩٨.

الجادرجي، رفعة. «إشكالية العمارة و التنظير البنيوي.» **عالم الفكر**: السنة ٢٧، العدد ٢، تشرين الأول/ أكتوبر-كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨.

ـــــ. «البعد الاجتماعي لما يبنى.» **أبواب**: العدد ١٨، خريف ١٩٩٨.



ـــــ. «التقانة الاجتماعية وبيئة الحرب.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/ مارس ١٩٩٨.

ـــــ. «جدوى رصيد السلف في تكوين المعيش المعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة ١٨، العدد ١٩٦، حزيران/ يونيو ١٩٩٥.

ـــــ. «الحداثة وما بعد الحداثة.» **العمارة** (جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان): ١٩٩٦.

ـــــ. «العمارة المقدسة.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٢، العدد ٢٥١، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠.

ـــــ. «عن المدن ومساحة الفنون ثانية.» **أبواب**: العدد ١٤، خريف ١٩٩٧.

ـــــ. «مقارنة بين ثلاثة أنماط فكرية: الأمثال، اللاهوت والفلسفة.» **دراسات عربية**: العددان ٩-١٠، تموز/ يوليو-آب/ أغسطس ١٩٩٨.

ـــــ. «الهوية والخصوصية في الفن والعمارة.» **المستقبل العربي**: السنة ١٩، العدد ٢١٢، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦.

سالم، بول. «العرب والعولمة (ملف ٢): الولايات المتحدة والعولمة: معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/ مارس ١٩٩٨.

سبيلا، محمد. «جدلية الخوصصة (الخصخصة) والعولمة بصفتها... هيمنة كونية.» **الحياة**: ٩١/ ٢/ ١٩٨٩.

كيلو، ميشيل. «ياسين حافظ والانتلجنسيا مفهوماً ودوراً عربياً.» **الحياة**: ٢٦/ ٣/ ١٩٩٧.

نوار، إبراهيم. «دافوس والعولمة والعرب.» **الحياة**: ١٣/ ٢/ ١٩٩٨.

يسين، السيد. «العرب والعولمة (ملف ١): في مفهوم العولمة.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/ فبراير ١٩٩٨.

ندوات، مؤتمرات

«إشكالية النظرية و التطبيق في العمارة التقليدية» التي نظمتها جمعية المهندسين البحرينية في البحرين بتاريخ ١٦-١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥.

«إعادة إعمار المدن بعد الحرب» التي نظمها الاتحاد الدولي للمعماريين، فرع لبنان، في بيروت بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧.



٢ ـ الأجنبية

Books

Benedict, Ruth. *Patterns Of Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin, [1959].

Campbell, Joseph. *The Masks of God*. New York: Arkana, 1991. 4 vols.

vol. 1: *Primitive Mythology*.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Curtis, William. *Ideas and Forms, Le Corbusier*. Oxford: Phaidon, 1986.

_____. *Modern Architecture Since 1900*. Oxford: Phaidon, 1982.

Deconstruction. London: Academy Editions, 1991.

Dini, Massimo. *Renzo Piano, Progetti e Architetture, 1964-1983*. Milano: Electa; New York: Rizzoli, 1983. (Architettura. I Contemporanei)

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Translated by George Simpson. [New York]: Free Press of Glencoe, [1964]. (Free Press Paperbacks)

Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York: C. Scribner's Sons, 1925.

Frampton, Kenneth. *Modern Architecture: A Critical History*. [New York]: Thames and Hudson, 1980. (World of Art)

Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*.

Fromm, Erich. *Marx's Concept of Man*. New York: F. Ungar, [1966].

Godelier, Maurice. *The Making of Great Men: Male Domination and Power Among the New Guinea Baruya*. Translated by Rupert Swyer. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, [1988]. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 56)

Heller, Agnes. *The Theory of Need In Marx*. New York: St. Martin's Press, 1976.

Huizing, Johan. *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance; Essays*. Translated by James S. Holmes and Hans van Marle. New York: Meridian Books, [1959]. (Meridian Books; M61)

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed., enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970. (International Encyclopedia of Unified Science; v. 2, no. 2)

Lessa, William A. and Evon Z. Vogt (eds.). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. With the Assistance of John M. Watanabe. 4th ed. New York: Harper & Row, 1979.



Lévi- Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. [New York]: Basic Books, 1963.

_____. *Totemism*. Translated from the French by Rodney Needham. Boston, MA: Beacon Press, [1963]. (Beacon Paperback)

Marx, Carl and Frederick Engels. *The German Ideology*. Edited and with Introduction by C. J. Arthur. London: Lawrence & Wishart, 1970.

Nicolin, Pierluigi. *Mario Botta, Buildings and Projects, 1961-1982*. Milano: Electa; New York: Rizzoli, 1984.

Panofsky, Erwin. *Gothic Architecture and Scholasticism*.

Portoghesi, Paolo. *Postmodern, the Architecture of the Post-industrial Society*. New York: Rizzoli, 1983.

Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine-Atherton, [1972].

Scarpa, Carlo. *Carlo Scarpa: Opera Completa*.. Milano: Electa; New York: Rizzoli, 1984.

Scully, Vincent. *Michael Graves, Buildings and Projects, 1966-1981*. Edited by Karen Vogel Wheeler, Peter Arnell and Ted Bickford. New York: Rizzoli, 1982.

Tylor, E. B. *Primitive Culture*. [New York: Harper, 1958]. 2 vols. (Library of Religion and Culture)

Venturi, Robert. *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: Museum of Modern Art, 1966. (Museum of Modern Art Papers on Architecture; 1)

Whitford, Frank. *Bauhaus*. [New York]: Thames and Hudson, 1984. (World of Art)

Conference

Tools, Language, and Cognition in Human Evolution. Edited by Kathleen R. Gibson and Tim Ingold. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1993.




مكتبة
الفكر الجديد

فهـــــرس




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

- ت -




مكتبة
الفكر الجديد

- ث -





مكتبة
الفكر الجديد

- خ -




مكتبة
الفكر الجديد

- ز -

- س -



- ش -

- ص -

- ض -

- ط -



- ق -




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



هذا الكتاب

قليلة جدّاً في الثقافة العربيّة المعاصرة، هي الأبحاث التي تدرس العمارة بأبعدَ من ظاهر تشكيلاتها الهندسيّة فتخوض في الأبعاد الثقافية والإجتماعيّة والجماليّة والفلسفيّة لتكشف عن مفهوم **لبنيويّة العمارة** يبلور هذه الأبعاد ويجلوها في صيغة نظرية/ عملية متكاملة.

الأستاذ رفعة الجادرجي هو في طليعة من يرفدون المكتبة العربية بمثل هذه الأبحاث، وكتابه الجديد: **في سببية وجدليّة العمارة** يحقق إضافة نوعية كبيرة في هذا الميدان، تأتي لتزيد من إثراء ما قدّمه منذ العام ١٩٨٥ حتى اليوم.

رفعة الجادرجي

معمار، ومنظّر، وكاتب/ مواليد بغداد ٦/ ١٢/ ١٩٢٦.

- مؤسّس ومدير المكتب الاستشاري العراقي ١٩٥٢ ـ ١٩٧٨.
- تبوّأ مراكز إداريّة عديدة: في هندسة الأوقاف وفي وزارتي التخطيط والإسكان في العراق بين ١٩٥٨ و١٩٨٠.
- أستاذ زائر في جامعة هارفرد، وزميل Loeb في الجامعة نفسها بين ١٩٨٣ و١٩٨٦.
- حائز الجائزة البرونزية للمعرض الدولي للأثاث ـ برشلونة ١٩٦٤، وجائزة الرئيس لمؤسسة آغا خان للعمارة ١٩٨٦، وعضو فخري في الجمعية الملكية البريطانية للمعماريين منذ ١٩٨٢، وفي المعهد الأمريكي للمعماريين منذ ١٩٨٧. من مؤلفاته:

- **صورة أب** (١٩٨٥)
- **شارع طه وهامر سمث** (١٩٨٥)
- **حوار في بنيويّة الفن والعمارة** (١٩٩٥)
- **المسؤوليّة الاجتماعية لدور المعمار** (١٩٩٩)
- **المقدّمة لمذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي** (٢٠٠٢)
- **جدار بين ظلمتين** (٢٠٠٣)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 9953-82-091-0

